SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICI
CONDITA A.D. 1961
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/theologische-rundschau-nf_1959_25

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER UND
WERNER GEORG KÜMMEL

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN · ERICH DINKLER

25. Jahrgang

mit 8 Abbildungen

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN
1959

65829

n.F. v. 25
1959

©

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN 1959

Alle Rechte, auch die der fotomechanischen Wiedergabe sind vorbehalten, jedoch wird gewerbliche Unternehmen die Anfertigung einer fotomechanischen Vervielfältigung (Fotokopie, Mikrokopie) fü den innerbetrieblichen Gebrauch nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutsche Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommen gestattet. Werden die Gebühren durch Wertmarken entrichtet, so ist eine Marke im Betrag vo –,10 DM zu verwenden.

Printed in Germany

Satz und Druck H. Laupp jr Tübingen

Augustinliteratur seit dem Jubiläum von 1954*)

Von Rudolf Lorenz

Für *Zeitschriften* werden die im Abkürzungsverzeichnis von RGG³ angegebenen Siglen verwendet. Außerdem: Rev Et Aug = Revue des Etudes Augustiniennes 1, 1955 ff. (Fortsetzung von L'Année Théologique Augustinienne 1, 1940 ff.). – Aug = Augustiniana, Driemaandelijks tijdschrift voor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnenorde, Heverlee-Löwen 1, 1951 ff. – CiudD = La Ciudad de Dios, El Escorial-Madrid.

Festschriften:

AM = *Augustinus Magister,* Congrès International Augustinien, Bd. 1 und 2 Communications, Bd. 3 Actes, Paris 1954, Etudes Augustiniennes, XIII, 1159 und VIII, 495 S., 2 Bildtafeln.

Aug = *Augustiniana,* Löwen 1954, Institutum Historicum Augustinianum, 326 S. (Sonderdruck der Zeitschrift Aug).

Augustinus, Voordrachten gehouden bij de viering van de zestienhonderdste geboortedag van Augustinus in de aula van de rijksuniversiteit te Groningen op 19 november 1954, Scripta Academica Groningana, Groningen-Djakarta 1954, J. B. Wolters, 42 S.

Augustinus, Bij het zestiende eeuwfeest van zijn geboorte 354–1954, Averbode 1954, „Pro Nostris" Brabantse Circarie der Norbertijnen, 116 S.

Saint Augustin parmi nous (H. Rondet, Ch. Morel, M. Jourjon, J. Lebreton), Le Puy et Paris, X. Mappus, 309 S.

Augustiniana, Napoli a S. Agostino nel XVI centenario della nascita 1954, Neapel 1955, Ed. Mezzogiorno.

CiudD = *La Ciudad de Dios,* Numero extraordinario de homenaje a San Agustin en el XVI Centenario de su nacimiento 354–13 noviembre–1954, Estudios sobre la „Ciudad de Dios", 2 Bände, Madrid, Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Sonderdruck der Zeitschrift CiudD).

Comp = *A Companion to the Study of St. Augustine,* edited by R. W. Battenhouse, New York 1955, Oxford University Press, XIII, 425 S.

StudPatr = *Studia Patristica,* Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Edited by K. Aland and F. L. Cross, 2 Bände, Berlin 1957, Akademie-Verlag, VI, 700 und VIII, 560 S.

I. Aurelius Augustinus, Sancti Aureli Augustini Opera, Sectio VI Pars III, De

*) Vgl. den letzten Augustin-Bericht von H. v. Campenhausen in ThR N. F. 17 (1948) 51–72.

libero arbitrio libri tres, ed. W.M. Green, CSEL vol. LXXIV, Vindobonae 1956, Hoelder-Pichler-Tempsky, XXII, 164 S. – Ders., Alleingespräche, In deutscher Sprache von C. J. Perl, Paderborn 1954, F. Schöningh, 111 S. – Derselbe, Die wahre Religion, Übertragen von C. J. Perl, Paderborn 1957, F. Schöningh, XXVI, 133 S. – Derselbe, Schriften gegen die Semipelagianer, lat.-deutsch, Gnade und freier Wille, Zurechtweisung u. Gnade, Übertragen u. erläutert von P. Dr. S.Kopp, Die Vorherbestimmung der Heiligen, Die Gabe der Beharrlichkeit, Übertr. u. erläutert v. P. Dr. A. Zumkeller = Sankt Augustinus, Der Lehrer der Gnade, Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Im Auftrage d. Deutschen Provinz der Augustinereremiten hg. v. A. Kunzelmann u. A. Zumkeller, Würzburg 1955, Augustinus-Verlag, 516 S. – F. Bolgiani, Intorno al più antico Codice delle „Confessioni" di S. Agostino, Turin 1954, Università di Torino, Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia vol. VI, 2, 51 S., 1 Bildtafel. – Dom B. Capelle, Les cas du Speculum augustinien Quis ignorat, RevEtAug 2, 1956, 423–433. – F. Chatillon (zu De civ. 9, 17 in Compte-Rendu des séances du groupe Strasbourgeois de la Société des Etudes Latines) RevEtLat 33, 1955, 75–76. (Vgl. dazu RMAL 8, 1952, 273–299). – J. M. Dalmau, „Praedestinatio, Electio" en el libro „De praedestinatione sanctorum", Contribución a un „Lexicon Augustinianum", AM 127–136. – G. de Plinval, Une œuvre apocryphe de S. Augustin: Le „Speculum quis ignorat...", AM 187–192. – Derselbe, Divergences au sujet du Speculum pseudo-augustinien, RevEtAug 3, 1957, 393–402. – A. de Veer, ...longaevitate cumulari et perfrui diis iratis (De civ. Dei 2, 23), RevEtAug 1, 1955, 402. – G. Folliet, Pour le dossier „Augustinus Magister", RevEtAug 3, 1957, 67–68. – Derselbe, Note: Emploi du mot „Praepositus", L'Année Théol. Augustinienne 14, 1954, 94–96. – W. M. Green, Textual Notes on Augustine's De libero arbitrio, Rev. de phil. de litt. et d'hist. anciennes 28, 1954, 21–29. – L. Hermann, Remarques philologiques, AM 137–139. – H. Hohensee, The Augustinian Concept of Authority, Folia, Supplement II, New York 1954, R. F. Moroney. – M. Jourjon, Minuties augustiniennes, VigChr 9, 1955, 249–256. – Derselbe, Sarcina, Un mot cher à l'évêque d'Hippone, RechSR 43, 1955, 258–262. – G. N. Knauer, Sarabara (Dan. 3, 94, 27) bei Augustin mag. 10, 33–11, 37, Glotta 33, 1954, 100–118. – A. M. La Bonnardière, „Etiam peccata" et S. Augustin, RevEtLat 33, 1955, 132–134. – C. Lambot, Le sermon IX de saint Augustin De decem cordis, AM 169–173. – Derselbe, Le sermon de S. Augustin sur la femme forte du livre des Proverbes (sermo 37), RBén 65, 1955, 208–217. – Derselbe, Le sermon de S. Augustin sur la prière, publié par Dom A. Wilmart, RevEtAug 2, 1956, 131–142. – Derselbe, Critique interne et sermons de S. Augustin, Stud. Patr. I, 112–127. – Chr. Mohrmann, Comment S. Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens, AM 111–116. – M. Pellegrino, Intorno al testo della vita di S. Agostino scritta da Possidio, RevEtAug 2, 1956, 195–229. – T. A. Turienzo, Tradición manuscrita escuraliense da la Ciudad de Dios, CiudD 1954, I, 589–623; 1955, 101–115, 377–389 (wird fortgesetzt).

II. A. Adam, Der manichäische Ursprung der Lehre von den 2 Reichen bei Augustin, ThLZ 77, 1952, 385–390. – Derselbe, Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin, ZKG 69, 1958, 1–25. – K. Aland, Augustin und der Montanismus,

AM III, 339–355. – G. Bardy, Un élève de S. Augustin: Licentius, L'Année Théol. Augustinienne 14, 1954, 55–79. – Derselbe, Les méthodes de travail de S. Augustin, AM 19–29. – Derselbe, Doublets dans les œuvres de S. Augustin, RevEtAug 1, 1955, 21–39. – R. W. Battenhouse, A Companion to the Study of St. Augustine, New York 1955, Oxford University Press, XIII, 425 S. – G. Belissima, Sant' Agostino grammatico AM 35–42. – F. Bolgiani, La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle „Confessioni", Turin 1956, Università di Torino, Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia VII, 4, 185 S., 14 Bildtafeln. – Ch. Boyer, Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin, Rom 1953², Officium libri catholici, 211 S. – Derselbe, Le retour à la foi de S. Augustin, Remarques sur une opinion de P. Courcelle, Doctor Communis 8, 1955, 1–6. – F. Chatillon, En attendant le retour de Mani, RMAL 10, 1954, 185–190. – Derselbe, Quelques remarques sur Ante Omnia, RevEtAug 2, 1956, 365–369. – V. Cilento, Lo spirito poetico e la novità dell' opera agostiniana, Augustiniana, Neapel 1955, 141–158. – L. Cilleruelo, La occulta presencia del maniqueísmo en la „Ciudad de Dios", CiudD 1954, I, 475–509. – Derselbe, Los monjes de Cartago y San Agustin, CiudD 1956, 456–463. – P. Courcelle, L'enfant et les sorts bibliques, VigChr 7, 1953, 194–220. – Derselbe, Litiges sur la lecture des „Libri Platonicorum" par S. Augustin, Aug 1954, 9–23. – Derselbe, La première expérience augustinienne de l'extase, AM 53–57. – Derselbe, Antécédents autobiographiques des Confessions de S. Augustin, Rev. de philol. de litt. et d'hist. anc. 31, 1957, 23–51. – J. Courtès, S. Augustin et la médecine, AM 43–51. – J. A. de la Consolacion, Introducción a una „Theologia" agustino-varroniana, vista desda la „Ciudad de Dios", CiudD 1954, I, 459–473. – J. M. del Estal, Un cenobitismo praeagustiniano en Africa? CiudD 1956, 375–403. – M. de Gonzague, Un correspondant de S. Augustin: Nebridius, AM 93–99. – U. D. del Val, Cultura y formación intelectual en los monasterios agustinianos de Tagaste, Cartago e Hipona, CiudD 1956, 425–455. – P. J. de Menasce, Augustin Manichéen, Freundesgabe für E. R. Curtius, Bern 1956, Francke, 79–93. – F. di Capua, S. Agostino poeta, Augustiniana, Neapel 1955, 111–120. – G. Fink-Errera, San Agustin y Orosio, Esquema para un estudio de las fuentes del „De civitate Dei", CiudD 1954, II, 455–549. – G. Folliet, Des moines euchites à Carthage en 400–401, StudPatr II, 386–399. – J. Fontaine, Sens et valeur des images dans les Confessions, AM 117–126. – W. C. Frend, The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North-Africa, JEH 4, 1953, 13–26. – Derselbe, Manichaeism in the Struggle between St. Augustine and Petilian of Constantine, AM 859–866. – H. Fugier, L'image de Dieu-centre dans les Confessions de S. Augustin, Valeur historique et valeur psychologique d'une image augustinienne, RevEtAug 1, 1955, 379–395. – E. Gisquière, Augustinus en het kloosterleven, Augustinus, Averbode 1954, 56–63. – L. H. Grondijs, Analyse du manichéisme numidien au IV^e siecle, AM III, 391 bis 410. – K. Gross, Zur neuesten Deutung der Gartenszene in den Bekenntnissen des hl. Augustin, MThZ 5, 1954, 289–295. – E. Hendrikx, Augustinus als monnik, Aug 3, 1953, 341–353. – W. Hümpfner, Das Problem der Augustinusregel, Augustinus, Averbode 1954, 64–80. – Derselbe, Die Mönchsregel des hl. Augustinus, AM 241–254. – R. Joly, S. Augustin et l'intolérance religieuse, Rev. Belge

de Philol. et d'Histoire 33, 1955, 263–294. – P. Keseling, Augustin und Quintilian, AM 201–220. – G. N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttingen 1955, Vandenhoeck u. Ruprecht, 215 S. – Derselbe, Peregrinatio animae, Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen, Hermes 1957, 21 bis 248. – A. Kurfess, Vergils 4. Ekloge bei Hieronymus u. Augustinus, „Jam nova progenies caelo demittitur alto" in christlicher Deutung, SE 6, 1954, 5–13. – J. Lecerf, Notule sur S. Augustin et les survivances puniques, AM 31–33. – Dom C. Lambot, Les sermons de S. Augustin pour les fêtes de Pâques, Liturgie et archéologie, RevSR 30, 1956, 230–240. – E. Marec, Hippone la Royale, Antique Hippo Regius, Alger 1954[2] (1950[1]). – Derselbe, Les dernières fouilles d'Hippo Regius, ville épiscopale de S. Augustin, AM 1–18. – H. I. Marrou, La querelle autour du tolle, lege, RHE 53, 1958, 47–57. – G. Mathon, Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique? RevEtAug 1, 1955, 107–127. – Chr. Mohrmann, De Confessiones als litterair kunstwerk, Augustinus, Groningen 1954, 21–31. – F. Morau, El espiritu virgiliano en la „Ciudad de Dios", CiudD 1954, I, 433–457. – J. O'Meara, Arripui, aperui et legi, AM 59–65. – Derselbe, The Young Augustine, The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion, London 1954, Longmans, Green and Co., XV, 215 S., 4 Bildtafeln. – Derselbe, Augustine and Neoplatonism, Recherches augustiniennes 1 (Supplément à la RevEtAug) Paris 1958, 91–103. – M. Pellegrino, Le „Confessioni" di sant' Agostino, Studio introduttivo, Rom 1956, Editrice Studium, VIII, 221 S. – O. Perler, L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone la Royale d'après les textes de S. Augustin, RevEtAug 1, 1955, 299–343. – Derselbe, La „Memoria des Vingt Martyrs" d'Hippone la Royale, RevEtAug 2, 1956, 435–446. – Derselbe, Les voyages de S. Augustin, Recherches Augustiniennes 1 (Suppl. à la RevEtAug), Paris 1958, 5–42. – A. Pincherle, Quelques remarques sur les Confessions de S. Augustin, La nouvelle Clio Bd. 5–7, 1955–57, 189–206. – J. G. Préaux, Nouvelles approximations sur l'épisode augustinien du „Tolle, lege", Rev. Belge de Philol. et d'Histoire 33, 1955, 555–576. – J. Quasten, Ein Taufexorzismus bei Augustin, RevEtAug 2, 1956, 101–108. – F. Refoulé, Sens de Dieu et sens de l'église chez S. Augustin, NRTh (Museum Lessianum) 78, 1956, 262–270. – M. F. Sciacca, S. Augustin et le Néoplatonisme, La possibilité d'une philosophie chrétienne, Löwen 1956, Publications universit., 69 S. – S. Sizoo, Augustinus' bekeringsverhaal als narratio, Aug 1954, 24–41. – A. Solignac, Analyse et source de la Question „De Ideis", AM 307–315. – Derselbe, Doxographies et manuels dans la formation de S. Augustin, Recherches augustiniennes 1 (Suppl. à la RevEtAug), Paris 1958, 113–137. – M. Testard, Note sur De civ. Dei 22, 24, Exemple de réminiscences cicéroniennes de S. Augustin, AM 193–200. – W. Theiler, Gnomon 1953, 113–122 (Rezension v. Courcelle, Recherches). – A. Trapè, San Agustin y el monacato occidental, CiudD 1956, 404–424. – M. Verheijen, La Regula Puellarum et la Regula Sancti Augustini, Aug 1954, 42–52. – Derselbe, Remarques sur le style de la „Regula secunda" de S. Augustin, Son rédacteur, AM 255–263. – A. Zumkeller, Augustinus und das Mönchtum, L'Année Théol. Augustinienne 14, 1954, 93–108. – Derselbe, Der klösterliche Gehorsam beim hl. Augustinus, AM 265–276.–

III. K. Adam, Die geistige Entwicklung des hl. Augustinus, Darmstadt 1956² (1931¹), H. Gentner, 48 S. – U. Alvarez, Sobre epistemologia agustiniana, CiudD 1956, 286–306. – H. Armstrong, Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine, AM 277–283. – P. Blanchard, L'espace intérieur chez S. Augustin d'après le livre X des „Confessions", AM 535–542. – Ch. Boyer, La notion de nature chez S. Augustin, Doctor Communis 8, 1955, 65–76 = StudPatr II, 175 bis 186 (englisch). – J. Chaix-Ruy, La cité de Dieu et la structure du temps chez S. Augustin, AM 923–931. – Derselbe, S. Augustin, Temps et Histoire, Paris 1956, Etudes Augustiniennes, XV, 126 S. – L. Cilleruelo, La „Memoria Dei" segun San Agustin, AM 499–509. – C. Couturier, La structure métaphysique de l'homme d'après S. Augustin, AM 543–550. – R. E. Cushman, Faith and Reason, Comp 287–314. – A. Dempf, Die Menschenlehre Augustins MThZ 6, 1955, 21–31. – G. de Plinval, Pour connaître la pensée de S. Augustin, Paris 1954, Bordas, 242 S. – Derselbe, La dialectique de S. Augustin, Recherches et débats du Centre Catholique des intellectuels français 8, 1954, 219–238. – R. Florez, Temporalidad y tiempo en la „Ciudad de Dios", CiudD 1954, I, 169–185. – E. Fortin, S. Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme, AM III, 371–380. – E. Hendrikx, Augustinus als kerkvader en theoloog, Augustinus, Averbode 1954, 25–44. – Th. Huijbers, Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens S. Augustinus „De trinitate", Aug 1954, 53–88. – J. Klein, Augustinus und der Geist des Abendlandes EvTh 14, 1954, 543–563. – F. Körner, Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips, ThQ 134, 1954, 397–447. – Derselbe, Deus in homine videt, Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins, PhJ der Görresgesellschaft 64, 1956, 166–217. – Derselbe, Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins, RevEtAug 3, 1957, 249–280. – R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins, ZKG 67, 1956, 29–60, 213–251. – K. Löwith, Wissen und Glauben, AM 403–410. – A. Maxsein, Philosophia cordis bei Augustinus, AM 357–371. – A. Mitterer, Die aristotelische Umdeutung der augustinischen Entwicklungslehre bei Thomas v. Aquin, RevEtAug 1, 1955, 41–53. – Derselbe, Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas v. Aquin und dem der Gegenwart, Wien-Freiburg 1956, Herder, 346 S. – A. Moreau, Mémoire et Durée, RevEtAug 1, 1955, 239–250. – J. Obersteiner, Der Ausgang vom Selbstbewußtsein bei Augustinus und bei Descartes, TheolPrakt. Quartalschr. 102, Linz 1954, 277–288. – J. Pépin, S. Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture, AM 293–306. – B. M. G. Reardon, The Relation of Philosophy to Faith in the Teaching of St. Augustine, StudPatr II, 288–294. – R. Schneider, Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Aristoteles, Stuttgart 1957, Kohlhammer, 235 S. – R. Schwarz, Die leib-seelische Existenz bei Aur. Augustinus, PhJ der Görresgesellschaft, Festschrift für Hans Meyer, Bd. 63, 2, München 1955, 323–360. – F. J. Thonnard, Ontologie augustinienne, L'Année Théol. Aug. 14, 1954, 41–53. – Derselbe, Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne, AM 317–327. – Derselbe, Science et sagesse dans la „Cité de Dieu", CiudD 1954, I, 511–524. – S. A. Turienzo, La cuestión agustiniana, CiudD 1955, 257–272, 399–415. – A. Turrado, La inhabitación de la S^ma Trinidad en los justos segun la doctrina de San

Agustin, AM 583–593. – L. J. van der Linden, Ratio et intellectus dans les premiers écrits de S. Augustin, Aug 7, 1957, 6–32. – P. Vegà, La noción de filosofia en San Agustin punto de partida di una „Filosofia nuova", L'Année Théol. Aug. 14, 1954, 21–39. – G. Verbeke, Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez S. Augustin, Aug 1954, 279–299. – V. Warnach, Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus, AM 429–449. – C. Zimara, Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus, Freiburger Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 1, 1954, 353–393.

IV. R. Arbesmann, Christ the medicus humilis in St. Augustine, AM 623–629. – H. X. Arquillière, Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique, AM 991 bis 1001. – K. Baus, Die Stellung Christi im Beten des hl. Augustinus, TThZ 63, 1954, 321–339. – E. Benz, Augustins Lehre von der Kirche, AAMz 1954 Nr. 2, Akad. d. Wiss. u. d. Literatur, 47 S. – Th. J. Bigham und A. T. Mollegen, The Christian Ethics, Comp 371–397. – Ch. Boyer, La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence? AM 737–744. – E. Braem, Christus als model en genadebron van onze praedestinatie, Aug 1954, 137–145. – P. Brezzi, Una „civitas terrena spiritualis" come ideale storico-politico di Sant' Agostino, AM 915–922. P. Brunner, Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu De doctr. christ., KuD 1, 1955, 65–94. – F. Capanaga, La deificación en la soteriologia agustiniana, AM 745–754. – Dom B. Capelle, S. Augustin et l'immaculée conception de Marie, Augustinus, Averbode 1954, 45–55. – F. Cayré, Notion de la mystique d'après les grand traités de saint Augustin, AM 609–622. – Derselbe, Le livre XIII des „Confessions", RevEtAug 2, 1956, 143–161. – F. Chatillon, Orchestration scripturaire, RMAL 10, 1954, 210–218. – L. Chevalier-H. Rondet, L'idée de vanité dans l'œuvre de S. Augustin, RevEtAug 3, 1957, 221–234. – Y. J. M. Congar, „Civitas Dei" et „Ecclesia" chez S. Augustin, Histoire de la recherche, son état présent, RevEtAug 3, 1957, 1–14. – F. E. Cranz, De civ. Dei XV, 2 et l'idée augustinienne de la société chrétienne, RevEtAug 3, 1957, 15–27 (= Speculum 25, 1950, 215–225, englisch). – J. M. Dalmau siehe oben Teil I. – G. del Estal und J. J. R. Rosado, Equivalencia de „civitas" en el „De civitate Dei", CiudD 1954, II, 367–454. – H. de Lubac, Note sur S. Augustin, De lib. arb. 3, 20, 56, AM III, 279–286. – Y. de Montcheuil, La polémique de S. Augustin contre Julien d'Eclane d'après l'opus imperfectum, RechSR 44, 1956, 193–218. – G. de Plinval, Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de S. Augustin, RevEtAug 1, 1955, 345–378. – H. J. Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins, Halle 1954, M. Niemeyer, 124 S. – J. Dietz, Ist die hl. Jungfrau nach Augustinus „Immaculata ab initio"? Aug 1954, 146–195. – U. A. Diez, La „Ciudad de Dios" y su arquitectura interna, CiudD 1954, I, 65–116. – E. Dinkler, Augustins Geschichtsauffassung, Schweizer Monatshefte 34, 1954, 514–526. – A. M. Dubarle, La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne, RevEtAug 3, 1957, 113–136. – F. Floëri, Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel, AM 755–761. – G. Folliet, Les trois catégories de chrétiens à partir de Luc (17, 34–36), Matthieu (24, 40–41) et Ezéchiel (14, 14), Etude de ce thème augustinien, AM 631 bis 644. – Derselbe, Les trois catégories de chrétiens, Survie d'un thème augustinien, L'Année théol. Aug. 14, 1954, 81–93. – Egon Franz, Totus Christus, Stu-

dien über Christus und die Kirche bei Augustin, Diss. Bonn 1956, VI, 316 S. – J. Gallay, La conscience de la charité fraternelle d'après les Tractatus in Primam Joannis de S. Augustin, RevEtAug 1, 1955, 1–20. – Derselbe, Dilige et quod vis fac, Notes d'exégèse augustinienne, RechSR 43, 1955, 545–555. – St. J. Grabowski, The role of Charity in the Mystical Body of Christ according to St. Augustine, RevEtAug 3, 1957, 29–64. – J. Gross, Das Wesen der Erbsünde nach Augustin, AM 773–787. – E. Hendrikx, Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus, AM 285–292. – M. Henschel, Das malum in De civ. Dei, Diss. Jena 1957, Masch.schr. – J. Huhn, Ein Vergleich der Mariologie des hl. Augustinus mit der des hl. Ambrosius in ihrer Abhängigkeit, Ähnlichkeit, in ihrem Unterschied, AM 221–239. – G. Istace, Deus essais de synthèse chez S. Augustin (De doctr. christ. Livre I et De cat. rud. §§ 1–13, 23–55), Diss. Löwen 1955, Masch.-schr. – G. Jouassard, Réflexions sur la position de S. Augustin relativement aux Septante dans sa discussion avec S. Jerôme, RevEtAug 2, 1956, 93–99. – E. Kinder, Reich Gottes und Kirche bei Augustin, Luthertum Heft 14, Berlin 1954, Luth. Verlagshaus, 22 S. – Derselbe, Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther, Gedenkschrift für W. Elert, Berlin 1955, Luth. Verlagshaus, S. 24–42. – A. M. la Bonnardière, Le verset paulinien Rom. 5, 5 dans l'œuvre de S. Augustin, AM 657–665. – Dieselbe, Les commentaires simultanés de Mat. 6, 12 et de I. Joh. 1, 8 dans l'œuvre de S. Augustin, RevEtAug 1, 1955, 129–147. – Le Cantique des Cantiques dans l'œuvre de S. Augustin (Biblia august., Ancien Test. fasc. 18), RevEtAug 1, 1955, 225–237. – Dieselbe, Les livres de Samuel et des Rois, les livres des Chroniques et d'Esdras dans l'œuvre de S. Augustin (Biblia august. Anc. Test. fasc. 8, 9, 10), RevEtAug 2, 1956, 335–363. – Dieselbe, S. Augustin et les Libri Regnorum, StudPatr I, 375–388. – L'épître aux Hébreux dans l'œuvre de S. Augustin (Biblia Aug. Nouv. Test. fasc. 17), RevEtAug 3, 1957, 137–162. – Dieselbe, Les douze petits prophètes dans l'œuvre de S. Augustin, RevEtAug 3, 1957, 341–374. – A. Lauras, Deux images du Christ et de l'église dans la prédication augustinienne, AM 667–675. – Derselbe, Deux cités, Jérusalem et Babylone, Formation et évolution d'un thème central du „De civ. Dei", CiudD 1954, I, 117–152. – J. Lebourlier, Misère morale originelle et responsabilité du pécheur, AM III, 301–307. – M. Löhrer, Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones, Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, Benziger, 280 S. – F. G. Maier, Augustin und das antike Rom, Stuttgart 1955, Kohlhammer, 221 S. – A. Mandouze, Où en est la question de la mystique augustinienne? AM III, 103–163. – Derselbe, L'extase d'Ostie, Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels, AM 67–84. – H. I. Marrou, Un lieu dit „Cité de Dieu", AM 101–110. – Derselbe, Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid? StudPatr II, 342–350. – H. Meyer, War Augustin Intellektualist oder Mystiker? AM III, 429–437. – J. Mizzi, The Latin Text of Matth. V–VII in St. Augustine's De Sermone Domini in Monte, Aug 1954, 234 bis 278. M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas v. Aquin, Eine moralgeschichtliche Untersuchung, Regensburg 1954, F. Pustet, 325 S. – G. Nygren, Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins, eine syste-

matisch-theologische Studie, Göttingen 1956, Vandenhoeck u. Ruprecht, 306 S. – Derselbe, The Augustinian Conception of Grace, StudPatr II, 258–269. – A. C. Outler, The Person and Work of Christ, Comp. 343–370. – T. M. Parker, St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty, AM 951–955. – G. Philips, L'influence du Christ-Chef sur son corps mystique suivant S. Augustin, AM 805–815. – B. Piault, Autour de la controverse pélagienne „le troisieme lieu", RechSR 44, 1956, 481–514. – A. Piolanti, Il mistero del Cristo totale in S. Agostino, AM III, 453–469. – J. Plagnieux, Influence de la lutte antipélagienne sur le „De trinitate", AM 817–826. – Derselbe, Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine ? RevEtAug 2, 1956, 391–402. – A. D. R. Polman, Het Woord Gods bij Augustinus (De Theologie van Augustinus, Dogmahistorische Studies), Kampen 1955, J. N. Kok N. V., 256 S. – V. Pöschl, Augustinus und die römische Geschichtsauffassung, AM 957 bis 963. – J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Münchener theol. Studien, 2. Reihe Bd. VII), München 1954, Zink, XXIV, 331 S. – Derselbe, Herkunft und Sinn der civitas-Lehre Augustins, AM 965–979. – Derselbe, Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im „Liber regularum", RevEtAug 2, 1956, 173–185. – J. M. L. Ríocerezo, La humanización del castigo en la penología de la „Ciudad de Dios", CiudD 1954, II, 311–346. – P. Rollero, L'influsso della „Expositio in Lucam" di Ambrogio nell' esegesi agostiniana, AM 211–220. – H. Rondet, Le symbolisme de la mer chez S. Augustin, AM 691–701. – Derselbe, La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne, S. Augustin parmi nous, Le Puy-Paris 1954, 199–222. – J. J. R. Rosado siehe del Estal. – U. Saarnivaara, Die Rechtfertigung nach Augustin und Luther, Lutherischer Rundblick, Kirchl.-theol. Informationsblatt 3, 1955, 164–172. – A. Solignac, La condition de l'homme pécheur d'après S. Augustin, Appendice: Groupement méthodique de textes sur la transmission du péché originel, NRTh 88, 1956, 359–387. – J. Spörl, Die „civitas Dei" im Geschichtsdenken Ottos v. Freising, CiudD 1954, II, 577–596. – Derselbe, Augustinus, Schöpfer einer Staatslehre ? HJ 74, 1955, 62–78. – E. Stakemeier, Civitas Dei, Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche, Paderborn 1955, Schöningh, 44 S. – J. Straub, Die geschichtliche Stunde des hl. Augustinus, Heilsgeschehen und Weltgeschichte in dem „Gottesstaat", CiudD 1954, I, 571–587. – Derselbe, Augustins Sorge um die regeneratio imperii, HJ 73, 1954, 36–60. – M. Strohm, Der Begriff der natura vitiata bei Augustin, ThQu 135, 1955, 184–203. – Qu. Tosatti, Agostino e lo stato romano, Studi Romani 3, 1955, 532–547. – A. Trapè, Un celebre testo de Sant-Agostino sull' „Ignoranza e la difficoltà", AM 795–803. – A. Vaccari, S. Augustin, S. Ambroise et Aquila, AM III, 471–482. – T. van Bavel, Recherches sur la christologie de S. Augustin (Paradosis Heft 10), Freiburg/Schweiz 1954, Editions universitaires, XIV, 189 S. – Derselbe, L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de S. Augustin, Aug 7, 1957, 245 bis 281. – B. H. Vandenberghe, S. Augustin et le sens du péché, Brüssel 1954, La Pensée catholique, 60 S. –

Jubiläen pflegen die literarische Fruchtbarkeit der Gelehrten in beängstigendem Maße anzureizen, das gilt besonders von dem Augustingedenkjahr 1954. Angesichts des maßlosen Anschwellens der Augustinliteratur, das kein bloß geistiges Phänomen ist, sondern auch durch die Technisierung und Kollektivierung der wissenschaftlichen Arbeit bedingt wird – es sei nur daran erinnert, daß eine Reihe von Augustin gewidmeten und von Orden getragenen Zeitschriften regelmäßige Produktionsausstöße darbietet und hervorruft – kann der folgende Bericht nicht erschöpfend sein. Er umfaßt die Augustinliteratur von 1954 bis Beginn 1958, soweit sie dem Berichterstatter in Naumburg (DDR) zugänglich war. Eine vollständige Augustinbibliographie erscheint in jedem Jahrgang der Zeitschrift Augustiniana, eine bibliographie raisonnée bietet die Revue des Etudes Augustiniennes. Die Arbeiten über De civ. Dei von 1928–1954 hat del Estal zusammengestellt[1]).

Der erste Teil der folgenden Übersicht behandelt Textausgaben, Arbeiten zur handschriftlichen Überlieferung und Literarkritik, philologische Miszellen und Übersetzungen, der zweite Teil Abhandlungen über Leben und Umwelt Augustins, der dritte Darstellungen seiner philosophischen Lehren, der vierte Forschungen zur Theologie Augustins. Zur Ergänzung sei auf die Literaturberichte von K. Baus[2]), E. Stakemeier[3]), Ch. Boyer[4]), H. Rondet[5]) und auf die Übersichten im 3. Bande von AM hingewiesen.

I

1. Während unter den im Erscheinen begriffenen Augustinausgaben die von F. Cayré herausgegebene[6]) den Text der Mauriner bietet, die des Corpus Christianorum[7]) auf die jeweils erreichbare beste Ausgabe, sonst auf die Mauriner, mit Anbringung kleinerer Korrekturen[8]) zurückgeht, ist im Rahmen des Wiener

---

Herrn Professor de Plinval, Freiburg/Schweiz danke ich für Überlassung von Sonderdrucken einiger seiner Aufsätze, Herrn P. B. Planck, OESA, Würzburg, für die Ermöglichung der Benutzung von La Ciudad de Dios und Augustiniana, Napoli.

1) J.M. del Estal, Historigrafia de la Ciudad de Dios de 1928–1954, CiudD 1954, II, 647–774.

2) Trierer Theol. Zeitschr. 61, 1952, 107–112; 165–169.

3) Vom Götterreich zum Gottesstaat, Theol. u. Glaube, 45, 1955, 120–124.

4) Bulletin augustinien, Gregorianum 36, 1955, 479–489.

5) Bulletin augustinien, Recherches de science rel. 43, 1955, 429–448.

6) Oeuvres de Saint Augustin, Paris, 1949 ff.[2], lat.-franz.

7) Series latina, Aurelii Augustini Opera, Turnhout 1954 ff.

8) Doch vergl. die sehr kritische Besprechung der Ausgabe der Tract. in Ev. Johannis, die M. P. J. van den Hout in Augustiniana 5, 1955, 296–308 gegeben hat.

Corpus eine selbständige kritische Edition von De libero arbitrio herausgekommen.

Der Herausgeber, W. Green, zeigt, daß die Maurinerausgabe von De lib. arbitrio die zwar sorgfältige, aber manchmal den Text unnötig verbessernde normannische Textfamilie (11. und 12. Jahrhundert) bevorzugt. In der Wortstellung folgen die Mauriner zuweilen den alten Ausgaben von Badius, Amerbach, Erasmus und den Löwenern, ohne daß diese durch Handschriften unterstützt wird. Auch haben sie viele Konjekturen des Erasmus übernommen. Green geht darum überall auf die handschriftlich gedeckte Wortstellung zurück (z. B. Seite 1 Z. 6; 5 Z. 1 und oft), ergänzt Auslassungen (1,10 S. 11 Z. 1: Itane est? wo in den Editionen gegen die Manuskripte est fehlt) und beseitigt Hinzufügungen: 1, 13 S. 13 Z. 24 wird das in den Handschriften fehlende lex populi der Ausgaben getilgt – und besonders 2, 22 S. 58 Z. 18. Hier haben die Mauriner nach dem Satz Ubi ergo novi quod non est corpus unum? ohne handschriftliche Bezeugung nach Erasmus und den Löwenern hinzugefügt: quid sit unum novi. – Im folgenden sei auf einige wichtigere Abweichungen vom Maurinertext eingegangen. Den beiden ältesten Handschriften M (Anfang des 9. Jahrhunderts) und B (9. Jahrhundert) legt Green besonderes Gewicht bei. So liest er 1, 7 S. 8 Z. 14 mit ihnen gegen die Mauriner den Indikativ cum... iudicati sunt, anstelle des sich einer weitgestreuten Bezeugung erfreuenden Konjunktivs. 1, 16 S. 17 Z. 29 wiederum mit M und B: Vivunt autem bestiae, et sicut iam eminuit (statt emicuit), rationis expertes sunt. Thesaurus ling. lat. V, 486, 31f. wäre danach zu berichtigen. 1, 17 S. 18 Z. 11 muß das von Amerbach eingeführte quam dem quoniam der Handschriften weichen. Green stellt auch ausgesprochen harte Lesungen her. So 1, 34 S. 35 Z. 5: ...licet... considerare utrum sit aliud male facere quam neglectis rebus aeternis, quibus per se ipsam mens fruitur... et quae (statt des schwach bezeugten quas) amans amittere non potest, temporalia... sectari. In 2, 27 S. 68 Z. 20: alius haec omnia vel quaedam horum simul plura (statt pulchra) confert ad laetitiam videndi hat der Herausgeber offenbar lange geschwankt. In seinen Textual Notes entscheidet er noch für pulchra. Die Bezeugung von plura durch M und die Textfamilie β hat den Ausschlag für das schwierigere plura gegeben. Ob freilich die Herstellung von 3, 28 S. 114 Z. 20 gelungen ist, bleibt fraglich. Der Editor liest: Qui enim aequalitatem angelorum desiderant propter ianem gloriam suam non ideo volunt aequales esse angelis, sed sibi. Das von 2 Handschriften gebotene sed angelos sibi hält er für eine mittelalterliche Konjektur. Wahrscheinlich liegt eine sehr alte Textverderbnis vor. Eine schlagende Verbesserung findet sich 3,67 S. 145 Z. 10: Et hoc ecclesiae commendat saluberrima auctoritas, ut ex eo quisque sentiat quid sibi prosit fides sua, quando in aliorum quoque beneficium qui propriam nondum habent potest a te commodari – statt des potest aliena commodari der Mau-

riner, wo aliena, welches sich nur in der Textfamilie von Clairvaux findet, wohl erleichternde Interpolation ist. Green hat nach anfänglich anderer Entscheidung einfach die altbezeugte Lesart potestate commodari anders getrennt.

Diese Ausgabe des Wiener Corpus mit ihrem übersichtlichen Apparat und den knappen, gediegenen Prolegomena ist ein entschiedener Fortschritt gegenüber dem „textus receptus" der Mauriner.

Der um die Textkritik der *Predigten* Augustins hochverdiente C. Lambot[1]) hat auf Grund des Mskr. 22001[c] (12. Jh.) der Staatsbibliothek München eine von A. Wilmart 1929 und dann von Morin in den Miscell. Agost. 1, 1930, 706–716 veröffentlichte Predigt Augustins über das Gebet, von der bisher nur ein spanisches Manuskript bekannt war, in verbesserter Gestalt herausgegeben. Die im westgotischen Spanien nur spärlich vertretenen Predigten Augustins (zu denen diese gehört), sind meist von Italien über Gallien nach Spanien gekommen, der wichtigste Vermittler war Caesarius von Arles. Ein Aufsatz von Lambot in den Studia Patristica gibt methodische Regeln für die interne Kritik zur Erkennung der Echtheit von Predigten Augustins.

2. Der älteste codex, welcher die *Confessiones* enthält, der Sessorianus (S, Ende des 6. Jh.s), ist von F. Bolgiani erneut auf seinen Wert hin untersucht worden. Gegenüber der herrschenden Meinung, die den Text von S als einen besonderen Zweig der Tradition auffaßt, der von der übrigen Überlieferung geschieden ist, kommt Bolgiani zu dem Ergebnis, S stelle keine selbständige Textrezension dar, gehöre vielmehr mit dem Rest der Tradition zusammen. Die Phänomene, welche die Eigentümlichkeit von S zu begründen scheinen, erklären sich fast durchweg als Entstellungen des Textes, so daß der philologische Wert von S nicht sonderlich hoch ist. Die berühmte, von Courcelle vorgezogene Lesart in Conf. 8, 12, 29: De divina domo statt de vicina domo erklärt Bolgiani als regressive und progressive Assimilation des v von vicina an die zahlreichen Dentale des Satzes: *et* ecce au*d*io vocem *de* vicina *d*omo cum can*t*u *d*icen*t*is *et* crebro repeten*t*is. Er begründet das durch eine sorgfältige Prüfung der in der Handschrift vorkommenden Assimilationen.

Einige schwierige Textstellen in den Confessiones sucht L. Hermann zu heilen. Es handelt sich um Conf. 1, 16, 25; 8, 2, 3 und 10, 6, 9 und 10. Beachtenswert erscheint an der erstgenannten Stelle die Konjektur in Te⟨rentio⟩ legi statt in te legi. Die zu 8, 2, 3, konjizierte Lesung propudiosa ist schon von A. Sizoo, Mnemosyne 1937, S. 255 in Vorschlag gebracht worden.

Für den Text von *De civitate Dei*, besonders der Bücher XVII-XXII, der noch einige Probleme aufgibt, wünscht T. A. Turienzo die Berücksichtigung

---

1) Es sei nur Lambots musterhafte Ausgabe: S. Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti, 1950, genannt.

der bisher nicht genügend herangezogenen spanischen handschriftlichen Tradition. Nach einer Übersicht über die vorhandenen und verlorenen codices von De civ. der Real Biblioteca de El Escorial beschreibt der Verfasser den cod. S. I. 16 (9. Jh.), der Buch XII–XX enthält, gibt eine Bibliographie der Arbeiten über diese Handschrift und fügt Tabellen der Blattfolge, der fehlenden und fragmentarischen Stellen, sowie der von der Ausgabe Dombart-Kalbs abweichenden Lesarten bei (Buch XII–XV).

Der letzte Herausgeber der *Vita Augustins* von Possidius, M. Pellegrino [1], legt eine Übersicht über Ausgaben und Manuskripte der Vita vor. Die Textherstellung muß eklektisch erfolgen, da keine handschriftliche Gruppe entscheidend als Repräsentant des ursprünglichen Textes angesehen werden kann.

3. Um die Echtheit des von Possidius (Vita Aug. 28) als Werk Augustins bezeugten *Speculum quis ignorat* (ed. Weihrich CSEL 12, 1887) ist eine Kontroverse zwischen G. de Plinval und Dom B. Capelle entstanden. De Plinval hält das Speculum aus zwei Gründen für unecht. Die Zusammenstellung von Bibeltexten, die dieses Werk bietet, ist nicht im Geiste Augustins erfolgt. Sie übergeht in den Psalmen die demütige Zerknirschung des Sünders, im Römerbrief die stärksten Aussagen über Adams Sünde und die Unfähigkeit des Gesetzes, gerecht zu machen. Alles, was auf Prädestination, auf das Heil aus Glauben ohne Werke, auf Erbsünde hinweist, ist unterdrückt. Die Lehre des Speculum entspricht dem pelagianischen Moralismus, der Verfasser ist im Kreise der Pelagianer zu suchen. Der zweite Grund für die Unechtheit ist der Vulgatatext der Zitate, auch für den Psalter, den Augustin nicht in der Version des Hieronymus besaß. Daß eine spätere Umstellung auf die Vulgata erfolgt sei, ist wegen der Reinheit des Bibeltextes im Speculum ausgeschlossen. So zeigt das Speculum, daß schon ein Jahrhundert vor Cassiodor eine vollständige Bibelausgabe im Vulgatatext vorhanden war. Das Zeugnis des Possidius erklärt de Plinval damit, daß Possidius das Speculum im Nachlaß Augustins vorfand und für ein Werk Augustins hielt. Wahrscheinlich sei es Augustin durch Freunde (de Plinval denkt an Alypius, der es 419 aus Italien mitgebracht haben könnte) zugekommen. Demgegenüber verteidigt Dom B. Capelle die Echtheit des Speculum. De Plinval habe es unterlassen, den Prolog mit den Werken Augustins zu vergleichen. Die Sprache des Prologs zeige aber so viele Berührungen mit Augustin, daß an der Echtheit festzuhalten sei. Augustin habe einen Tugendspiegel geben wollen, eine Zusammenstellung der sittlichen Vorschriften der Schrift, unter Beiseitelassung

1) Possidio, Vita di s. Agostino, Introduzione, testo critico, versione e note a cura di M. Pellegrino, coll. „Verba seniorum" n. 3, Edizioni Paoline, Alba 1955. Diese Ausgabe steht nicht zur Besprechung.

der augustinischen Spiritualität. Diese Gründe haben DE PLINVAL nicht überzeugt. Die von ihm beigebrachten Argumente machen tatsächlich die Annahme augustinischer Herkunft des Speculum schwierig.

4. Es seien nun noch einige lexikalische Zusammenstellungen und philologische Miszellen in alphabetischer Folge genannt. *Auctoritas* (Hohensee). Der Wert der Schrift von Hohensee liegt weniger in der gebotenen Anthologie von Texten, als in der Übersicht über das Vorkommen von auctoritas bei Augustin, gegliedert nach auctoritas generalis, auctoritas divina, auctoritas humana. Fünf Indizes verschiedener Wort- und Sachgruppen, die zu auctoritas in Beziehung stehen, sind beigegeben.

Augustinus Magister. In Ergänzung der Vorrede F. Cayrés zu der Festschrift AM weist FOLLIET die Bezeichnung Augustins als Lehrer schon bei seinem Helfer im Amt Heraclius, dann bei Cassiodor und Paulus Diaconus nach.

Domus Dei (MOHRMANN). Der Begriff steht bei Augustin im Zusammenhang mit dem alttestamentlichen *οἶκος θεοῦ* und bezeichnet die Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche, jedoch nicht das Gotteshaus. Er hat seinen Sitz in der Katechese und Predigt und stammt aus alter christlicher Tradition. Augustin gebraucht stets die genetivische Verbindung. Von daher ist die Lesart divina domus in Conf. 8, 12, 29 abzulehnen. Die Verfasserin weist an anderer Stelle[1]) darauf hin, daß der von Courcelle angezogene Sermo 336, 6, 6 (PL 38, 1475), wo divina domus vorkommt, unecht ist.

Etiam peccata (LA BONNARDIÈRE und JOURJON). Dieses angeblich augustinische Wort, das Claudel zum Motto seines Soulier de satin gewählt hat, kommt in dem von Claudel gemeinten Sinn bei Augustinus nicht vor. Der Gedanke: „Auch die Sünden wirken mit zum Guten" ist jedoch augustinisch. *ETIBIPATERETIBIOMNIA* (CHATILLON). De civ. 9, 17: Ubi est illud Plotini ubi ait: fugiendum est igitur ad carissimam patriam et ibi pater et ibi omnia erscheint im Speculum historiale des Vincentius von Beauvais und in vielen Handschriften in der Lesung et ibi patere tibi omnia. Plotin, Enn. 1, 6, 8 *(καὶ πατὴρ ἐκεῖ)* bietet nichts, was dem ibi omnia der herkömmlichen Lesung entspricht. Wir werden nie wissen, was Augustin an dieser Stelle geschrieben hat, die Ausgaben müßten jedoch die Variante im Apparat nennen.

neiare[2]). Das Verbum neiare, welches man aus Augustin Sermo 37, 14 erschloß, ist zu streichen. Der Text muß lauten: Videte quemadmodum neat (statt net), immo videte queadmodum neiat. Neiat ist nur eine vulgäre Aussprache des Konjunktivs neat.

Perfrui (DE VEER) longaevitae cumulari et perfrui diis iratis (De civ. 2, 23). An dieser Stelle ist nach de Veer diis iratis nicht von perfrui abhängig, son-

1) Augustinus, Groningen 1954, S. 29.

2) C. LAMBOT, Rev. béned. 65, 1955, 208–217.

dern als ablativus absolutus zu fassen. Die Stelle ist also nicht als Beleg für frui deo zu verwenden[1]).

Praedestinatio, electio (Dalmau). Die Neuerung Augustins bestehe darin, daß er den Terminus praedestinatio auf die gratia anwendet, statt auf die gloria, wie die Kirchenlehrer vor ihm.

Praepositus (Folliet) wird bei Augustin gebraucht von dem Vorsteher einer christlichen Gemeinde und von dem Vorgesetzten einer Klostergemeinschaft. Folliet verfolgt die griechische und lateinische Vorgeschichte des Wortes.

Providentia[2]).

Sarabara (Knauer), wie De mag. 10, 33–11, 37 statt des saraballa der Ausgaben zu lesen ist, wird von Augustin als capitum tegmina gedeutet, während Hieronymus und die griechischen Autoren das Wort als „Hosen" verstehen. Die Grundbedeutung des aus dem Iranischen stammenden Terminus ist „Kopfbedeckung". Knauer vermutet, daß Augustin seine richtige Deutung, die im Gegensatz zur antiken Tradition steht, aus einem manichäischen Hymnus hat, denn in den manichäischen Turfanfunden kommt das Wort särvär in der Bedeutung „Helm" vor. Diese Hypothese berührt sich mit dem, was de Menasce über den Einfluß der manichäischen Hymnen auf Augustin vorgetragen hat[3]).

Sarcina (Jourjon), ursprünglich das Gepäck des Soldaten, bezeichnet bei Augustin nicht nur die Last des Bischofsamtes, sondern auch die Last des Lebens, besonders da, wo es ohne nähere Bestimmung gebraucht wird.

Salvator. An verschiedenen Termini zeigt Chr. Mohrmann, wie lange sich Augustin aus Antipathie gegen Neologismen dem Gebrauch mancher „christlicher" Wörter widersetzt, z. B. dem Worte salvator. Anfänglich gebraucht er statt dessen liberator oder reparator.

Der Plan eines Thesaurus linguae augustinianae wird Vig. christ. 11, 1957, Seite 49–50 angekündigt.

5. An Übersetzungen liegen zur Besprechung zwei Arbeiten des bekannten Augustinübersetzers C. J. Perl vor. Die Übersetzungen von Perl zeichnen sich durch lesbares, flüssiges Deutsch aus. Dabei sind jedoch Ungenauigkeiten nicht immer vermieden, ja stellenweise gleicht die Übersetzung einer freien Textparaphrase.

---

1) Auf die Frage des Verfassers erwidere ich, daß ich seiner Deutung zustimme. Auch Juvenal Sat. I, 49: exul ab octava Marius bibit et fruitur dis iratis, ziehe ich den Ablativ nicht zu frui: Marius gibt sich dem Genuß hin, während die Götter zürnen.

2) J. Götte, Preliminary Studies for the Interpretation of Saint Augustine's Concept of Providence, Folia, Suppl. I. New York 1953, R. F. Moroney. Die Schrift war mir nicht zugänglich.

3) Siehe unten Teil II.

Die Akzente der inneren Abhängigkeit im Satze werden verschoben. De rer. rel. 2, 2 intelligebat (Socrates) qualiacumque opera naturae, quae administrante divina providentia gegnerentur, multo quam hominum et quorumlibet opificum esse meliora, et ideo divinis honoribus digniora... Perl übersetzt: „er sah ein, um wieviel besser als Menschenwerk und Menschenkunst die Werke der Natur seien, die ihr Dasein der göttlichen Vorsehung verdankten *und deshalb* auch der göttlichen Verehrung würdiger wären..." Augustin reflektiert auf das bessere Sein der opera naturae, der Übersetzer auf die divina providentia.

De ver. rel. 3, 3, wo Augustin die Frage eines Platoschülers an den Meister fingiert, wird ein Teil der Darlegung der platonischen Lehre, die der Schüler überkommen hat (cum sibi ab illo persuaderetur),von Perl durch ein dazwischengeschaltetes „er (Plato) hätte folgendes erwidert" als Antwort Platos auf die Frage des Schülers ausgegeben und die Wiederaufnahme des interrogaret durch quaereret als eine zweite Frage gefaßt. Dadurch wird die Architektur des ganzen Kapitels verändert, in Wirklichkeit handelt es sich nur um eine Frage, die durch Zwischenschaltung des platonischen Exposés raffiniert in der Schwebe gehalten wird. Ad intuendam incommutabilem rerum formam meint in jenem Stadium des Denkens Augustins die Schau des Nus (d. h. Christus) als Inbegriff der Formideen Gottes. Die Übersetzung dieser Wendung durch Perl: „um das Unveränderliche an der Gestalt der Dinge erfassen zu können" ist entweder unklar oder sie interpretiert im aristotelischen Sinne um. Fraglich erscheint auch die Übersetzung am Schluß des Kapitels, wo der göttliche Mann zum *Glauben* an die Botschaft überreden soll, wenn die Menschen sie nicht begreifen könnten aut si qui possent percipere, non pravis opinionibus multitudinis implicati, vulgaribus obruerentur erroribus: „wenn es auch die Mehrzahl nicht begreifen könne, würde es doch einige geben, die nicht von den verkehrten Meinungen der Menge gefesselt, *nicht* von den allgemeinen Irrtümern überwältigt sind"[1]). Augustin sagt das Gegenteil.

De ver. rel. 6, 10: Die katholische Kirche omnibus errantibus utitur ad provectus suos, et ad eorum correctionem... „zu *deren eignem* Vorteil und zu ihrer Heilung". Provectus suos bezieht sich auf die Fortschritte der Kirche.

7, 13: Quae (die Prophetie) cum credita fuerit, mentem purgabit vitae modus divinis praeceptis conciliatus, et idoneam faciet spiritualibus percipiendis... „Wer sich dieser Religion gläubig hingibt, dessen Sinnesart wird durch die auf göttlichen Vorschriften beruhende Lebensweise gereinigt und *macht ihn* fähig, geistige Dinge aufzunehmen..." Das Subjekt des Satzes ist modus vitae, nicht „Sinnesart".

8, 14: Quo cognito, satis apparebit quantum homo assequi potest, quam necessariis... legibus... Deo... cuncta subjecta sint... „Sobald das einmal erkannt ist, zeigt sich *dem Menschen, der zu folgen vermag,* nach welch *nützlichen*... Gesetzen das universum seinem Gott... unterworfen ist."

Ein Musterbeispiel verzwickter Ungenauigkeit ist 9, 17: sed in hoc opere quomodo adversus eos fides catholica tuta sit, et quomodo non perturbent animum ea quibus commoti homines in eorum (der Manichäer) cedunt sententiam, rationibus quas Dominus dare dignatur, quantum possumus demonstramus. „In diesem Werk wollen

1) Die Unterstreichungen stammen vom Berichterstatter.

wir vielmehr mit möglichster Deutlichkeit aufzeigen, in welcher Weise sich der katholische Glaube gegen diese Irrlehre sichert, welche Vernunftgründe uns der Herr zu geben sich würdigte, um diesem Lehrsystem entgegenzutreten, das die Menschen bewegen konnte sich ihm anzuschließen."

In 18, 36 sind ebenfalls Unklarheiten zu monieren. Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est. Die Übersetzung: „Denn auch das Nochnichtgeformte, das aber die Möglichkeit hat, geformt zu werden, ist zwar unvollständig, aber durch Gottes Guttat formbar" erschlägt den philosophischen Gehalt des ut formari possit inchoatum est. Der mit Quod alio modo sic dicitur eingeleitete Satz fehlt.

Diese Liste ließe sich vermehren. Die Anmerkungen bieten zum Teil nützliche Sacherklärungen. Marius Victorinus erscheint S. 101 als Übersetzer Platos, was höchst fraglich ist. In mißverständlicher Weise ist von der „späteren Heirat Platos" (S. 102) die Rede. Hier hätte der Erklärer angeben müssen, aus welcher doxographischen Quelle er diese apokryphe Nachricht nimmt. Die Behauptung, nur die Musikästhetik Augustins sei bisher näher untersucht (S. 115), eine erschöpfende Darstellung von Augustins Ästhetik existiere nicht, ist etwas übertrieben. Svobodas Werk, L'esthétique de saint Augustin et ses sources, Brünn-Paris 1933, ist immerhin eine tüchtige Arbeit.

Die soeben gemachten Beobachtungen gelten auch für die Übersetzung der Soliloquia. Nur zwei Beispiele seien genannt.

Sol. 1, 1, 4 omnisque mundus... magnam rerum constantiam... custodit; „und die ganze Welt... die gewaltige Beständigkeit der Dinge *gewahrt bleibt*". 1, 6, 12: Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia; „denn auch der Verstand hat seine Augen, *gleichsam als* Sinne der Seele. Im Bereich des Wissens gilt uns das am sichersten, was dergestalt ist, *daß es vom Sonnenlicht erhellt wird,* denn dann vermag man *es* zu sehen wie die Erde und alles Irdische". Der Vergleich zwischen der Gewißheit der Disziplinen,die durch das göttliche Licht, welches die Wahrheit sichtbar macht, hervortritt, und den irdischen, von der Sonne erhellten Gegenständen kommt nicht heraus, die Beziehung des ut videri possint auf die certissima disciplinarum ist geradezu irreführend. 1, 12, 21 ist bei dem Satz: tamen mihi videbatur im deutschen Text durch Druckversehen eine vier Zeilen weiter oben stehende Zeile wiederholt, eine Konfusion, die bei dem Tenor der Übersetzung nicht sonderlich auffällt.

Wer auf Präzision Wert legt, wird für diese beiden Schriften zu den Übersetzungen von J. Pegon und P. de Labriolle in den Oeuvres de saint Augustin[1]) greifen.

Augustins Schriften gegen die Semipelagianer De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae sind von Kopp und Zumkeller nach dem Text der Mauriner her-

1) Siehe Anm. 6. S. 9

ausgegeben, mit einer zuverlässigen Übersetzung und gut orientierenden Einleitungen und Erläuterungen versehen worden. Die Herausgeber bemühen sich um den Nachweis, daß die Prädestinationslehre Augustins auch in ihrer späten Form dem allgemeinen Heilswillen Gottes doch gerecht werde. Eine Auseinandersetzung mit den Forschungen de Plinvals fehlt.

Zu der französischen Übersetzung von De trinitate[1]) die hier nicht zur Besprechung steht, hat E. Hendrikx eine ausgezeichnete Einleitung geschrieben, in der die Chronologie dieses Werkes neu festgesetzt wird – De trin. ist von 399–419 abgefaßt.

II

Die Übersicht über die Erforschung des Lebens Augustins – in dem vollen und etwas unbestimmten Sinn, den dieses Wort hat – geht zweckmäßig von den Arbeiten über die Confessiones aus. Wenn in diesen natürlich nicht nur die Erhebung des biographischen Gehalts, sondern auch die Struktur des Werkes das Interesse fesselt, so ist doch gerade der Stil und der Aufbau des Ganzen, das Verhältnis des biographischen Elements zum Lehrgehalt, ein Spiegel der Persönlichkeit und des „Lebens" Augustins.

1. Die Forschung über die Confessiones steht noch weithin unter dem Eindruck der brillanten Recherches von Pierre Courcelle[2]). An die Lösungen, die C. hier für die klassischen Probleme der Confessiones vorgeschlagen hat: Glaubwürdigkeit der Darstellung und ihre Prägung durch theologische und literarische Tendenzen, Bekehrung Augustins zum Neuplatonismus oder zum Christentum, Deutung der Gartenszene zu Mailand usw. hat sich eine Reihe von Kontroversen angeschlossen.

Im Vordergrund der strittigen Punkte steht die Rolle des Neuplatonismus bei der Bekehrung Augustins[3]). Courcelle hatte neuplatonisches Gut bei Ambrosius in den Predigten De Isaac uel anima (hier gleichen die letzten Abschnitte einer Paraphrase des Schlusses von Plotins Traktat über das Schöne) und De bono mortis nachgewiesen, darüber hinaus einen Kreis christlicher Neuplatoniker in Mailand (Simplicianus, Manlius Theodorus) ans Licht gezogen. Daraus folgerte er, daß das Christentum Augustin von vornherein in neuplatonisierter Form bekanntgeworden ist, und daß die Frage, ob Augustin sich zum Christentum oder zum Neuplatonismus bekehrt habe, die Alfaric[4]) zuletzt mit aller Schärfe gestellt hatte, ein Scheinproblem sei. Ein schwa-

---

1) Oeuvres de S. Aug., Bd. 15, Paris 1955.

2) P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de S. Augustin, Paris 1950.

3) O'Meara, Augustine and Neoplatonism, berichtet über den Verlauf der Kontroverse.

4) P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I., Paris 1918.

ches Glied in dieser Beweiskette ist die unsichere Datierung der beiden Predigten des Ambrosius, es ist trotz Courcelles Bemühungen nicht sicher zu erweisen, daß Augustin sie gehört hat. Doch ist die neuplatonische Färbung der Gedanken des Ambrosius auf jeden Fall in Rechnung zu stellen. Gegen Theilers Einwand, Ambrosius könnte das neuplatonische Gut von griechischen Vätern übernommen haben, hält C. an einer direkten Kenntnis des Plotin durch Ambrosius fest. Übrigens setzt sich in der Frage, welche Neuplatoniker Augustin in Mailand gelesen habe, Theilers Hinweis auf Porphyrios [1]), der von P. Henry [2]) scharf abgelehnt worden war, zwar nicht in der von Theiler vertretenen Form einer ausschließlichen Lektüre des Prophyr durch, aber doch in der Anerkennung eines bedeutenden Einflusses dieses Plotinschülers schon auf die Anfänge Augustins (Courcelle, O'Meara).

Gegen Courcelle versucht Boyer die Bedeutung des Neuplatonismus für die Bekehrung Augustins abzuwerten, indem er die These vertritt, Augustin habe den Glauben Monnicas vor der Lektüre der neuplatonischen Schriften wiedergefunden und schon beim Anhören der Predigten des Ambrosius die Unterwerfung unter die Kirche und ihr Lehramt vollzogen. Sciacca ist Boyer darin beigetreten, das beeinflußt seine ganze Sicht des neuplatonischen Problems. Augustin stehe dem „Platonismus" von vornherein selbständig gegenüber, im Augenblick, wo er den Platonikern begegnet, habe er sie im Grunde schon überflügelt. Die Gründe Boyers, der sich vor allem auf Conf. 7, 5, 7 und 7, 11 stützt, werden von Mathon in besonnener und wohl abschließender Weise widerlegt.

Das Ergebnis dieses Streites ist eine genauere Differenzierung im Ablauf des Bekehrungsvorganges. Augustin entdeckt eine stark neuplatonisch durchsetzte christliche Lehre, der er ziemliches Ansehen zuschreibt, die aber noch eine gewisse Unzufriedenheit beläßt. Während der neuplatonischen Lektüre ist dieses Ungenügen zeitweise befriedigt. Courcelle spricht sogar von einer rein neuplatonischen Periode, die Augustin vom Christentum hätte abführen können, doch steht dem das Zeugnis Augustins von dem starken Eindruck, welchen die Übereinstimmung der „Platoniker" mit Paulus auf ihn machte, entgegen. Das Scheitern der Versuche, zur plotinischen Ekstase zu gelangen [3]), führt zu neuem Überdenken der christlichen Lehre. Die eigentliche Bekehrung geschah nach der neuplatonischen Lektüre. O'Meara zeichnet im Anschluß an Alfaric, der intellektuelle und moralische Bekehrung unterscheidet, die Konturen dieses Bildes noch schärfer: intellektuelle Bekehrung beim

1) W. Theiler, Porphyrios und Augustin, Halle 1933.

2) P. Henry, Plotin et l'occident, Löwen 1934.

3) In AM 53–57 verteidigt sich C. gegen Boyer, der die in Conf. Buch 7 berichteten Versuche zur Ekstase für geglückt hält.

Vergleich der Neuplatoniker mit Paulus, Unterwerfung des Willens und Annahme des mönchischen Lebens in der Gartenszene.

Die Deutung der Gartenszene (Conf. 8, 8, 19–12, 30) ist der zweite Streitpunkt, den Courcelle in die Debatte geworfen hat. Der französische Forscher sieht in der Bekehrungsszene eine literarische Fiktion. Der Bericht des Pontitianus über die Bekehrung der beiden agentes in rebus in Trier (Conf. 8, 6, 14–15; Courcelle möchte in ihnen Hieronymus und Bonosus wiedererkennen, eine Annahme, die wenig Gegenliebe gefunden hat) ist das exemplum, nach dem Augustin seine Erzählung gestaltet hat. Courcelle überträgt die von Augustin geschilderten Tatsachen in die Ebene des Symbolisch-Spirituellen. Der Feigenbaum, unter den sich Augustin hinwirft, ist aus Joh. 1, 48 entnommen, die Kinderstimme, welche tolle, lege ruft, ist eine innere Stimme, die von den Kindern der Enthaltsamkeit (Conf. 8, 11, 27, diese pueri et puellae sollen aus Apok. 14, 1–4 stammen) vom Himmel her in seinem Herzen erweckt wird. Der Ruf ist als Aufforderung zum Befragen des Bibelorakels zu deuten. Dieses Losorakel leitet Courcelle aus einem von ihm konstruierten hagiographischen Schema her. Préaux hat diese literarisch-symbolische Deutung durch Beibringung neuer literarischer Parallelen zu stützen versucht, von denen jedoch keine etwas beweist. Nachdem u. a. Gross und O'Meara, der umgekehrt wie Courcelle die Erzählung des Pontitianus als Dublette zur Gartenszene auffaßt, Widerspruch geltend gemacht haben[1]), hat jetzt F. Bolgiani die ganze Konstruktion Courcelles in Zweifel gezogen.

Bolgiani weist nach, daß es weder von der Gartenszene als Ganzem, noch von der Episode des tolle-lege eine wirkliche Quelle gibt. Die von C. beigebrachten Parallelen verflüchtigen sich bei näherer Betrachtung. Es gibt insbesondere von der lateinischen Formel tolle-lege keine Spur außer bei Augustin, wobei sich der Verfasser auf die Sammlungen des Thesaurus ling. lat. stützt. Das griechische *λαβὲ ἀνάγνωθι*, welches lateinisch oft mit recita wiedergegeben wird, ist eine Aufforderung zum Vorlesen, nicht zum Befragen eines Orakels. Augustin, der als vor Gott Bekennender den Willen unbedingter Aufrichtigkeit hat, berichtet Tatsachen: Die literarische Form, die Stilelemente und die theologische Beleuchtung rahmen die Fakten ein und unterstreichen ihren Sinn, sind aber nicht Quelle des Erzählens. Das Buch von Bolgiani, das auch eine interessante Analyse des 8. Buchs der Confessionen und einen Anhang über die Bekehrung Augustins in der mittelalterlichen Hymnendichtung und Malerei enthält, ist ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der „Bekenntnisse".

1) Die vor der Berichtszeit gegen Courcelle geschriebenen Artikel, z. B. F. Cayré La Conversion de S. Augustin, le „Tolle-lege" des Confessions, L'Année théol. August. 1951, 244–252, können hier nicht berücksichtigt werden. Sie sind aufgeführt bei Bolgiani.

Die seit Boissier und Harnack verhandelte Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Bekehrungsbericht der Confessiones und den Frühdialogen Augustins neigt sich jetzt einer harmonisierenden Lösung zu. O'Meara sucht nach wörtlichen Anklängen an die Gartenszene in den Dialogen und findet sie in De beata vita 1, 4; C. Acad. 2, 5. Wenn er hier freilich den Satz, daß die christliche Religion pueris nobis insita est et medullitus inplicata darauf zurückführt, daß Augustin dabei der puer der Gartenszene vorgeschwebt habe, so ist damit das Gebiet des Erweisbaren verlassen. Sizoo entdeckt in der Schilderung der Gartenszene die Stilform der von Personen handelnden narratio, welche die Gemütsbewegungen und unerwarteten Schicksalswendungen mit glücklichem Ausgang hervorheben muß. Unter dem bewegten Faltenwurf dieses Stils steckt derselbe Tatbestand und derselbe Mensch, den uns die Dialoge von Cassiciacum zeigen.

Für den autobiographischen Teil der Confessiones will Courcelle Stilelemente aus der christlichen autobiographischen Tradition feststellen. Als solche ermittelt er die Darstellung des eignen Lebens als Beschreibung des Weges zur Wahrheit, die schon bei Justin, den Pseudoklementinen und Hilarius von Poitiers angelegt sei, den Gedanken einer Autobiographie in Form eines Sündenbekenntnisses, der aus orientalischen Mönchskreisen komme (Cyprian von Antiochien), die Bekehrung durch die Gnade (Cyprian von Karthago Ad Donatum) und Visionsberichte, in denen Knaben und Jünglinge, die hilares sind, erscheinen. Solche Visionen finden sich in den afrikanischen Märtyrerberichten, auch Gregor von Nazianz berichtet ähnliches von seiner Bekehrung. Im einzelnen sind hier manche Fragezeichen zu machen. Die Parallele zwischen Hilarius, De trin. 1, 10 PL 10, 32 B mit Conf. 7, 9, 13 beschränkt sich auf die Übereinstimmung im Bibelzitat. Aus der Erwähnung der feriae uindemiales bei Cyprian von Karthago und Minucius Felix zu schließen, daß die Weinleseferien traditionell für Bekehrungsszenen waren, ist zumindest bedenklich. Der Aufsatz von Courcelle schärft den Blick für Strukturelemente der Confessiones und bereichert das Bild des Hintergrunds, von dem sie sich abheben. Der Nachweis literarischer Schemata, von denen Augustin abhängig sei, ist nicht überzeugend.

Das Problem der Einheit der Confessiones, d. h. des Zusammenhangs des autobiographischen Teils (Buch 1–9) mit dem exegetischen (Buch 11–13), wobei das 10. Buch besondere Fragen aufgibt, ist von Knauer von einer neuen Seite her angefaßt worden. Die innere Einheit des Werkes ist immer wieder betont worden, so hat schon vor längeren Jahren E. Wolf[1]) auf die Stimmung der confessio hingewiesen, welche die beiden Teile zusammenhält. Von der

1) E. Wolf, Zur Frage nach der Eigenart von A.s Confessiones, Christentum u. Wissenschaft 4, 1928, 97120 und 158–165.

inneren Dialektik der confessio läßt sich auch eine Brücke zum Formalen schlagen – dem ständigen Übergang innerhalb der confessio vom bekennenden Lobpreis zur Erklärung und Reflexion über das, was bekannt und gepriesen wird, entspricht das Nebeneinander des autobiographischen Tatsachenberichts und des erklärend reflektierenden exegetischen Teils. Knauer geht jedoch von formalen Indizien aus, indem er die Verknüpfung der einzelnen Bücher und Teile durch immer wiederkehrende Motive, Bilder und Zitate untersucht. Dabei stellt sich eine „leitmotivische" Verwendung gewisser Psalmenzitate heraus. Psalm 102, 3 verbindet in Buch 10 Teile, die thematisch verwandt sind, fügt aber auch Conf. 11, 9, 11 mit dem 10. Buch zusammen. Durch gleiche Psalmenzitate sind Buchanfänge und -schlüsse aufeinander bezogen. Auch das Motiv der peregrinatio animae, des Lebensweges Augustins, der aus der regio dissimilitudinis, egestatis, mortis zu Gott, zur domus dei, zum ewigen Jerusalem geht, von der Unruhe zur patria pacis, ist mit den Bildern und Zitaten, die es mit sich führt, durch die Confessiones hin in ihrer Gänze nachweisbar. Sinnbild dieses Weges ist für Augustin das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Die Verklammerung der einzelnen Beziehungen beweist, daß den Konfessionen von Anfang bis zu Ende eine einheitliche Konzeption zugrunde liegt.

Hinsichtlich des 10. Buches hatte Williger[1]) die These vertreten, daß es später von Augustin eingeschoben worden sei, eine Ansicht, welche die Billigung Courcelles[2]) fand. Die Untersuchungen Knauers erschütterten diese Theorie, indem sie die Verzahnung dieses Buches durch Zitate mit dem übrigen Werk erwiesen. Pincherle verleiht ihr jedoch neue Stützen. Im 10. Buch, welches bei weitem das längste der Confessiones ist, eine Tatsache, die der Erklärung bedarf, bietet die memoria-Lehre (6, 8–27, 38) nichts Anstößiges, ist also ursprünglich. Der Abschnitt entspricht auch in seiner Länge ungefähr den übrigen Büchern. Dagegen sei der Teil 28, 39 ff. mit der dadurch nötig gewordenen Überarbeitung des Proömiums des 10. Buchs nach der Abfassung von Buch 11 hinzugefügt. Knauer[3]) hatte die memoria-Kapitel beiseite gelassen. Das Problem des 10. Buches ist also noch nicht gelöst.

Pincherle macht auch auf Zusammenhänge zwischen De doctrina christiana und den Conf. aufmerksam. Der Kritik am antiken Schulsystem in den Confessiones entspricht das positive Bildungsprogramm von De doctrina christiana. Die hermeneutischen Ausführungen im 12. Buch hätten die Unterbrechung von De doctr. christ., wo das gleiche Thema bearbeitet werden sollte, veranlaßt. Wie die Soliloquia in die Epoche gehören, da Augustin an

1) E. Williger, Der Aufbau der Konfessionen Augustins, ZNW 28, 1929, 81–106.
2) Recherches S. 25.
3) Psalmenzitate, S. 145.

den Disciplinarum libri arbeitet, so begleitet die Abfassung der Confessiones die von De doctr. christiana und unterbricht sie.

Die Konfessionen (und auch andere Werke Augustins) haben als literarisches Kunstwerk und hinsichtlich ihrer poetischen Bildersprache Würdigung von verschiedenen Seiten erfahren. Der Neuplatonismus bedeutet für Augustin nicht nur Abwendung von der sinnlichen Bilderwelt, der Bischof übernimmt auch platonische Bilder. Vor allem aber befruchtet die Lektüre der Bibel seine Bildersprache (Fontaine). Diese Bilder sind in den parataktischen Satzstil der Confessiones eingefügt, der aus der christlichen Homilie und den Hirtenbriefen stammt, und verleihen ihm eine exotische Färbung. Der Stil der Bekenntnisse ist lyrisch-meditativ, mit spiritualisierender Tendenz: Augustin neigt mehr dazu, den Sinn der Tatsachen, als die berichteten Tatsachen selbst zu sehen. Das hängt mit seiner exegetischen Schulung zusammen (Chr. Mohrmann). Im Gegensatz zu den wohlfundierten Ausführungen von J. Fontaine und Chr. Mohrmann ist der Aufsatz von Fugier eine phantastische Konstruktion. Aus Augustins Äußerungen, daß Gott aus der Zerstreuung sammelt, im Innersten des Herzens wohnt, alles geschaffene Leben an sich zieht, entnimmt der Verfasser, das Bild vom Gott der Mitte sei überall in den Confessiones gegenwärtig. Der Weg der Seele zu diesem Zentrum sei eine Spirale. Das alles ist in die Augustintexte eingetragen. Es ist methodisch verfehlt, die Gedanken Augustins in ein Bild zu gießen, das er selbst nicht gebraucht und dieses dann zu einem der Leitbilder seines Denkens zu erklären.

Eine zusammenfassende Übersicht über die Konfessionen und ihre Probleme bietet Michele Pellegrino. Der Verfasser unterrichtet im ersten Teil seines Werkes über Absicht, Eigenart und Thema der „Bekenntnisse". Der zweite Teil gibt eine erzählende Inhaltsangabe der einzelnen Bücher unter Erörterung der anfallenden Sachfragen, wobei die einschlägige Literatur herangezogen wird. Im dritten Teil wird die Überlieferung des Textes, die Abfassungszeit (397/98 mit Monceaux), die historische Glaubwürdigkeit und Stilistisches behandelt. Der interessante Abschnitt über den Stil (S. 175–214) gibt Beispiele rhetorischer Figuren. Die Analyse etwa von Conf. 13, 24, 37 mit der virtuosen Verwendung von Isokola zeigt, wie natürlich sich Augustin dieser Kunstmittel bedient. Listen von Oxymora, Alliterationen, Wortspielen usw. erleichtern dem Leser der Confessiones das Eindringen in diese barocke Formenwelt. Hinsichtlich der Komposition ist der Verfasser der Ansicht, daß mit dem Tode Monnicas ursprünglich das Werk enden sollte. Buch 10–13 seien kurze Zeit nach dem 9. Buch, wo schon abschließend auf das himmlische Jerusalem ausgeblickt wird (Conf. 9, 13, 37), auf Bitten „Vieler" (Conf. 10, 3, 4; Augustin spricht hier nicht von „Lesern", wie Pellegrino, der eine gesonderte Herausgabe von Buch 1–9 annimmt, auf S. 131 schreibt) und aus

antimanichäischen Motiven (Genesisauslegung) hinzugefügt worden. Die oben referierte These Willigers über das 10. Buch wird abgelehnt. In Einzelfragen steht der Verfasser wie Boyer auf kirchlich-konservativem Standpunkt. Conversio ist ihm Bekehrung von den Lehrirrtümern zum katholischen Christentum. Augustin habe diese Wendung vor seiner Bekanntschaft mit dem neuplatonischen Schrifttum vollzogen.

Die Arbeit von Pellegrino ist eine gut unterrichtende und brauchbare Einführung in das Studium der Konfessionen.

2. Der autobiographische Bericht Augustins empfängt immer wieder neues Licht durch das Studium der geistigen Einflüsse, die auf den Werdenden eingewirkt haben. Während lange Zeit der Neuplatonismus im Vordergrund stand, wird neuerdings dem Manichäismus wieder steigende Aufmerksamkeit zuteil. Die seit dem Erscheinen des zu Unrecht viel geschmähten Buches von Alfaric[1]) neu gemachten Manifunde erlauben eine genauere Feststellung der Nachwirkung manichäischer Problemstellung und Terminologie bei Augustin. Dabei erhebt Grondijs die Forderung, daß die manichäischen Dokumente der verschiedenen Länder und Zeiten nicht zu einem Gesamtbild des Manichäismus verschmolzen werden dürfen – eine Ansicht, welche den Widerspruch von de Menasce gefunden hat. Zunächst, so sagt Grondijs, müsse jeder Zweig des Manichäismus gesondert untersucht werden. Für Nordafrika haben Frend und Grondijs selbst diese Aufgabe in Angriff genommen. Frend geht in seinen interessanten und hypothesenfreudigen Aufsätzen den Beziehungen zwischen Manichäismus und Gnosis einerseits, Manichäismus und Katholizismus andererseits nach. In Nordafrika besteht eine historische Kontinuität zwischen der Gnosis und dem schon 20 Jahre nach Manis Tod sich in Karthago zeigenden Manichäismus. Unter anderem ist die Ablehnung des AT und die hervorragende Rolle des Paulus der Gnosis und dem afrikanischen Manichäismus gemeinsam. Augustin muß schon als Manichäer die Paulusbriefe kennen gelernt haben. Während die donatistische Kirche sich scharf gegen den Manichäismus abschloß, wird die katholische Kirche gern von den Manichäern als Unterschlupf benutzt. Man kann ein häufiges Fluktuieren zwischen Katholizismus und Manichäismus beobachten. Diese Tatsache müsse mit zur Erklärung des erbitterten donatistischen Widerstands gegen Augustin berücksichtigt werden. In der sich über 12 Jahre hinziehenden Polemik Petilians kehrt der Vorwurf des Manichäismus gegen Augustin beständig wieder. Wahrscheinlich sei die späte Form der Theologie Augustins das dauerhafteste Vermächtnis des westlichen Manichäismus, der von Gedanken der Gnade und Prädestination durchdrungen war. Unter den Ergebnissen Frends dürfte für die Augustinforschung der Hinweis auf Paulus im afrikanischen Manichäis-

1) S. Anm. 4. S. 17.

mus am wichtigsten sein. Grondijs untersucht die trinitarische Formel der nordafrikanischen Manichäer, die Augustin C. Faust. 20, 2 überliefert. Hier wird Christus mit Sonne und Mond gleichgesetzt. Er ist Gottes Kraft und Weisheit, seine virtus wohnt in der Sonne, seine sapientia im Mond. Ein paulinischer Text (1. Kor. 1, 24) wird mit neuplatonischen Vorstellungen (bei Jamblich sind helios noeros und selene die sichtbaren Manifestationen der beiden geistigen Kräfte, die den Kosmos regieren) verschmolzen. Hier eröffnet sich die Möglichkeit, daß Augustin schon durch den Manichäismus mit neuplatonischen Philosophemen in Berührung kam. Gewisse christologische Anschauungen des neubekehrten Augustin, die sich mit denen Plotins berühren, haben manichäische Wurzeln. Der Aufsatz von Grondijs geht dann noch auf die Beziehungen des nordafrikanischen Manichäismus zu Ägypten ein – die Vorstellung von Sonne und Mond als Schiffen, die sich nirgends in Asien findet, muß aus Ägypten stammen.

Die an und für sich nicht neue These vom Einfluß des Manichäismus auf die Konzeption der beiden civitates bei Augustin[1]), die von A. Adam mit neuem Belegmaterial wieder in die Debatte geworfen worden war, wird von Cilleruelo eingehend behandelt. Das Thema der zwei civitates wird Augustin schon in seiner manichäischen Zeit zum geistigen Besitz. Von der verlorenen Erstlingsschrift De pulchro et apto geht eine Linie zu De civ. Dei. Schon in De pulchro et apto stellt Augustin virtus, pax, unitas, mens rationalis, natura veritatis und summum bonum auf der einen Seite und vitiositas, discordia, divisio, vita irrationalis, summum malum auf der anderen Seite einander gegenüber (Conf. 4, 15, 24). Der Verfasser verfolgt die Rolle des dualistischen, manichäischen Motivs durch die Entwicklung Augustins, der das ihm vom Manichäismus eingepflanzte Thema in antimanichäischer Abwehrstellung entwickelt. Folgende Gedanken habe Augustin vom Manichäismus übernommen: die Einheit der Menschen in Adam, den Symbolismus von Kain und Abel (hierfür vermisse ich allerdings den Beweis), die Regierung der Vorsehung (dieses Motiv ist so allgemein, daß der Hinweis auf den Manichäismus sich erübrigt), die Mischung der Guten und Bösen, die Gnade und die Prädestination. Natürlich fehlt es nicht an Widerspruch gegen diese Sicht der Dinge, doch kann die Beteiligung des Manichäismus an Augustins Lehre von den beiden Reichen angesichts des Materials schwerlich in Abrede gestellt werden.

Wie ist es möglich, daß der Manichäismus mit seiner absurden Mythologie Augustin so lange in seinem Bann gehalten hat? Der kurze, aber bedeutende Aufsatz von de Menasce zieht zur Beantwortung dieser Frage die christozentrische Frömmigkeit der manichäischen Hymnen heran, die über der My-

1) Vgl. etwa G. Combès, La doctrine politique de S. Augustin, Paris 1927, S. 36.

thologie nicht übersehen werden darf. Hier fand Augustin den Preis Jesu, dessen dulcedo die Gläubigen kosten, der ihnen Vergebung und Ruhe schenkt und mit den Seinen die vollkommene Kirche bildet[1]). Diese Frömmigkeit, deren Sprache in der späteren „mystischen" Terminologie Augustins anklingt, muß Augustin innerlich überwunden haben, obwohl er in seinen Schriften nie davon spricht.

Immer deutlicher erweist sich so der Manichäismus als eine der Grundlagen des Denkens Augustins. A. Adam bringt dies auf die Formel, „daß Augustin zwar den Lehren des Manichäismus abgeschworen hat, dessen Denkformen aber verpflichtet geblieben ist" (ZKG 69 S. 20). Den Spuren des Manichäismus in den Confessiones geht Adam besonders sorgfältig nach. Er bringt den Gedanken der confessio als schonungsloser Selbstenthüllung mit der Jahresbeichte der manichäischen Katechumenen am Bema-Fest im Frühjahr in Verbindung. An einigen wesentlichen Zügen der Confessiones weist Adam manichäischen Einfluß nach (Auflösung der Psalmzitate und Umwandlung in Bestandteile eigner Aussagen, Aufbau in 13 Büchern, Objektivierung des Kirchenbegriffs und anderes mehr).

3. Das Studium der antiken Bildungseinflüsse, welche auf Augustin wirkten, ergänzt die Nachrichten, welche er selbst über sein Werden hinterlassen hat. Die Beleuchtung von „außen", vom System des spätantiken Schulbetriebs her, den Marrou in seinem grundlegenden Werk[2]) so anschaulich gezeichnet hat, geht hier mit der Analyse der augustinischen Schriften Hand in Hand. Belissimas Abhandlung über Augustin als Grammatiker bringt gegenüber Marrou nichts Neues, ihr Wert besteht in einer Stellensammlung zu den Redeteilen und Redefiguren bei Augustin. Die Zusammenhänge von Grammatik und Logik bei Augustin (die Einteilung nomina generalia – specialia De trin. 5, 19, 37 stammt aus der Logik) sind nicht gesehen, das zweifellos echte Fragment De dialectica, das wegen seiner Beziehungen zu De doctr. christiana besonders interessant ist, bleibt unberücksichtigt. Schließlich hätte die Heranziehung von Barwicks Monographie[3]) eine genauere Bestimmung von Augustins Verhältnis zur grammatischen Tradition erlaubt.

Für das Gebiet der Rhetorik untersucht Keseling, ob Augustinus Quintilian benutzt habe. Trotz mancher Berührungen läßt sich eine unmittelbare Abhängigkeit Augustins von Quintilian nicht erweisen.

Die Medizin, wie die fachwissenschaftlichen Kenntnisse überhaupt, steht bei Augustin im Dienste der Rhetorik und Exegese. Einige der medizinischen

1) E. Franz (siehe unten Teil IV) zeigt, daß Augustin den Begriff des vir perfectus, den Christus und die Kirche bilden, vom Manichäismus übernommen hat.

2) H. I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1949² (mit Retractatio).

3) Barwick, Remmius Palaemon u. die röm. ars grammatica, Leipzig 1922.

Fragen, die er in De anima et eius orig. 4, 5, 6 berührt, werden in den Fragmenten des Arztes Vindicianus besprochen. Möglicherweise liegt bei Augustin eine Erinnerung an die Unterredungen vor, die er als junger Rhetor in Karthago mit Vindicianus hatte (Courtès).

Augustins, im Vergleich mit Hieronymus, unbefangenere Haltung zum Bereich der profanen Bildung wird an einem Einzelpunkt sichtbar, den Kurfess hervorgezogen hat. Die Deutung der 4. Ekloge Vergils als Prophetie auf Christus durch Augustin hat den Ärger des Hieronymus erregt, seine Polemik in ep. 53, 7 richtet sich offenbar gegen Augustinus. Für das Verhältnis Augustins zu Vergil bleibt weiterhin die Monographie Schelkles maßgebend, der Versuch Moraus, das Nachwirken der Gedanken Vergils in De civ. festzustellen, ist von vornherein überholt, da er Schelkle nicht kennt[1]).

In der augustinischen Quellenforschung fordert A. Solignac, man müsse über den Bereich Ciceros, Platos und des Neuplatonismus hinausgehen – eine Entwicklung, die sich freilich schon seit längerer Zeit anbahnt[2]). Er findet die Wurzeln der augustinischen Darstellung der Ideenlehre (De div. qu. 83 q. 46) im mittleren Platonismus und nimmt als Quelle die lateinische Übertragung eines der Handbücher des Platonismus an, die auf den Didaskalikos des Albinos zurückgehen. Augustins philosophiehistorische Kenntnisse beruhen auf guten Quellen, sie gehen über das, was er bei Cicero fand (schon der Hortensius enthielt doxographische Nachrichten), hinaus. Augustin benutzt Cicero frei, er schreibt ihn niemals ab. Zum gleichen Urteil kommt Testard bei seinem Vergleich von De civ. 22, 24 mit Cicero, De nat. deor. 2, 133–162, wo in der Betrachtung der Natur die gleiche Reihenfolge von der menschlichen Seele zum Körper, zur übrigen Welt, eingehalten ist, sich aber wenig wörtliche Berührungen finden. Augustin hat eine ciceronianische Bildung behalten, ist jedoch sachlich original, er spricht im Stile Ciceros als sein christliches Echo[3]). – Solignac sucht nach Spuren nicht-ciceronianischer Doxographien, wie sie sich etwa C. Acad. 3, 10, 23 andeuten. Als Quelle für die Nachrichten über Pythagoras und die Neue Akademie kommt neben Cicero Varro in Frage. Die Benutzung der Einführung in die Arithmetik von Nikomachus von Gerasa, die Apulejus ins Lateinische übersetzt hatte, durch Augustin ist sehr wahrscheinlich. Der doppelte Einfluß des Varro und des Nikomachus, verbunden mit dem der Bibel, erklärt die Wichtigkeit der Zahlen-

1) K. H. Schelkle, Virgil in der Deutung Augustins, Stuttgart 1939.

2) Der Anstoß kam von philologischer Seite: Harald Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, Berlin 1926. Vgl. auch K. Svoboda, l'Esthétique de S. Aug. et ses sources, Brünn 1933; R. Lorenz, Die Herkunft des aug. Frui Deo, ZKG 64, 1952/53, 34–60, wo auf den mittleren Platonismus und Albinos verwiesen wird.

3) Der Berichterstatter stimmt der Auffassung des Sachverhalts bei De civ. 22, 24 durch Testard nicht zu und behält sich vor, darauf zurückzukommen.

spekulation bei Augustin. Die doxographischen Nachrichten in De civ. 8, 2, die den Einfluß Theophrasts und der Diadochai des Sotion zeigen, möchte Solignac auf die Opiniones omnium philosophorum des Cornelius Celsus zurückführen. Über diese Frage wird sich jetzt noch keine Einhelligkeit erzielen lassen. Courcelle denkt an Celsinus, den Augustin C. Acad. 2, 2, 5 erwähnt, Dräseke[1]), dessen Abhandlung Solignac nicht heranzieht, hatte Varro vorgeschlagen, eine Theorie, die dem Berichterstatter ziemlich wahrscheinlich erscheint, wenn man die Spuren des Antiochos von Askalon in De civ. 8, 8 und die Nachrichten über Plato in 8, 4, die nach Cicero Acad. post. 1, 19 varronisch sind, beachtet. Schließlich ist auch die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß Augustin sich auf eine Übersetzung der Philosophiegeschichte des Porphyrios stützt.

Ein Vergleich der Theologie Varros mit der Augustins ist das Thema des Aufsatzes von J. O. de la Consolación. Im einzelnen stark von Werner Jaegers Theologie der frühen griechischen Denker[2]) abhängig, gibt der Verfasser eine nützliche Materialsammlung zur Theologie Varros. Diese, von Varro definiert als ratio quae de diis explicatur (De civ. 6, 5, 1), ist ein Versuch, die äußeren Manifestationen der Gottheit zu erklären. Die Gottheit erscheint als Weltursache und nicht im Geheimnis ihrer Person oder Natur. So führt das varronische System zu einer „Physiologie", nicht zu einer Theologie.

4. In gewisser Weise wird der Ertrag aus der Analyse der Confessiones und der Erforschung der geistigen Welt, aus der Augustins Bildung sich nährte, für Augustins Leben zusammengefaßt in der Monographie, die O'Meara dem jungen Augustin gewidmet hat. Diese wohlabgewogene Arbeit, die auf der Höhe der gegenwärtigen Forschung steht, gibt, unter kritischer Stellungnahme zu den Theorien von Courcelle, wohl die augenblicklich beste Darstellung der Bekehrung Augustins. Freilich ist der Berichterstatter der Ansicht, daß O'Meara die Bedeutung des Hortensiuserlebnisses nicht richtig einschätzt. O'Meara meint, der Hortensius sei nach allem, was wir von diesem Dialog wissen, nicht dazu angetan gewesen, irgendwelche Begeisterung zu erregen. Augustin habe die Glut, welche die Lektüre der Neuplatoniker in ihm entfachte, auf den Hortensius zurückübertragen, als er die Confessiones schrieb. Es ist jedoch mißlich, den Eindruck, welchen der Gelehrte heute von den Hortensiusfragmenten hat, zu verabsolutieren und als Gesetz auch für den jugendlichen Augustin gegen das Zeugnis der Confessiones aufzustellen. Vielmehr liegt im Hortensiuserlebnis das Erwachen, der jugendliche Durchbruch zur Entdeckung des Geistes vor, der (auch von der philosophischen Tradition der Antike her) sogleich eine religiöse Wendung nimmt. Es verhält

1) Theol. Studien und Kritiken 1916, 541 ff.

2) W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953.

sich umgekehrt, wie O'Meara will: in der Lektüre der Neuplatoniker erneuert sich das Hortensiuserlebnis.

5. Dem Ziele einer künftigen Augustinbiographie können einige Studien dienen, die sich mit Personen aus der Umgebung Augustins beschäftigen. Bardy zeichnet das Bild des jungen Licentius, der, liebenswürdig, begabt und faul, die Hoffnungen nicht erfüllte, die Augustin auf ihn gesetzt hatte. Licentius war der Sohn von Augustins Gönner Romanianus. Aus dem Verse (in dem Gedicht des Licentius, ep. 26, 3 PL 33, 106): sanguine tangimur uno schließt Bardy auf verwandtschaftliche Beziehungen Augustins zu Romanianus. Das Verhältnis Augustins zu dem reichen Thagastenser und seinem Sohne Licentius hat sich in merkwürdiger Weise nach Augustins Rückkehr nach Afrika abgekühlt, obwohl Augustin dem Romanianus zu großem Dank verpflichtet war. Nach dem Appell an Licentius, der Welt zu entsagen, den Augustin durch Paulin von Nola unterstützen läßt, begräbt er ihn und seinen Vater in Schweigen. Die mönchisch-ekklesiastische Entscheidung Augustins wirkt als aussonderndes Prinzip auf seine persönlichen Beziehungen.

Nebridius, der Freund Augustins, reich, kränklich, zur geistigen Elite gehörend, hat durch seine Fragen, von denen die 12 Briefe Kunde geben, die zwischen 387 und 389 zwischen ihm und Augustin gewechselt wurden, das Denken Augustins vorangetrieben. Unter anderem wirft er ep. 6, 1 das Problem der memoria auf. Leider hat M. de Gonzague das über Nebridius vorliegende Material nicht erschöpfend herangezogen, es fehlt die Nachricht, daß er durch seine Kritik des manichäischen Gottesbegriffs schon bei dem Manichäer Augustin Eindruck gemacht hat (Conf. 7, 2, 3).

Zwischen Augustin und Orosius ist es nach einigen Jahren begeisterter Anhängerschaft des Orosius, der, wie Fink-Errera glaubt, um 410 nach Afrika gekommen ist und dort in einem der Klöster zu Karthago Quellenstudien für Augustins De civ. Dei getrieben habe, anscheinend ab 418 zu einer Entfremdung gekommen, wie das Schweigen des alten Augustin und die kühle Bemerkung über Orosius Retr. 2, 44 zu beweisen scheint. Fink-Errera vermutet, daß der Aufenthalt des Orosius in Uzala, wo, wie in Hadrumetum, ein Zentrum des afrikanischen Semipelagianismus vorhanden war, sein Denken dem Semipelagianismus angenähert habe. Die stark mit Hypothesen arbeitende Abhandlung, die vor allem für Orosius förderlich ist, stellt den Unterschied in der Geschichtsauffassung zwischen Orosius und Augustin nicht deutlich genug heraus.

6. Das Leben des Bischofs Augustinus ist für lange Zeit gültig in dem großen Werk Van der Meers[1]), das hier nicht zur Besprechung steht, dargestellt wor-

1) F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger, Köln 1953², zuerst niederländisch erschienen 1947.

den. Van der Meer verwendet in vorbildlicher Weise neben den literarischen Quellen die Ergebnisse der Archäologie, der liturgiewissenschaftlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung. Unter den Gelehrten, die sich in der Berichtszeit mit dem Bischof, dem Seelsorger und Polemiker Augustin beschäftigen[1]), bemüht sich Joly im Anschluß an Frend[2]) um eine genauere zeitliche Bestimmung des Umschwungs in der Haltung Augustins gegenüber den Donatisten von friedlicher Überredung zur Bejahung staatlicher Gewaltmittel. Während dieser Wandel im allgemeinen in die Jahre 404/5 verlegt wird, setzt Joly mit Frend ihn schon für 399 an. Augustin habe nach dem Sturz Gildos (398) die kaiserliche Gesetzgebung gegen die Donatisten verteidigt – so in Texten der Jahre 400–402 (C. ep. Parm. 1, 14: un des textes les plus horribles d'Augustin). Joly differenziert jedoch nicht zwischen der Überzeugung von der grundsätzlichen Berechtigung der kaiserlichen Ketzergesetzgebung gegen die Donatisten und der tatsächlichen Bejahung ihrer Anwendung. Die Überzeugung ist bei Augustin, wie Joly selbst nachweist, schon 395, ja sogar noch früher, vorhanden. Es ist nicht einzusehen, warum das Zeugnis Augustins in ep. 93, 17, die Gewalttaten der Donatisten und die guten Erfolge des Zwanges hätten ihn zur Änderung seiner Haltung bewegt, nicht gelten soll. Die Wegstrecke, welche zwischen theoretischer Billigung und praktischer Anwendung liegt, ist von Joly nicht berücksichtigt worden, so daß dem Datum 399 immer noch eine Unsicherheit anhaftet. Joly hebt gegenüber dem intoleranten Augustin, für den der Besitz der Wahrheit das Recht erteilte, mit Zwang gegen die Irrenden vorzugehen, die donatistische Theorie der Toleranz hervor, nach der die Menschen nicht gegen ihren Willen zur Wahrheit gezwungen werden dürfen (C. Gaud. 1, 28). Hätte der Verfasser die Praxis beider Parteien verglichen, so wäre der Vergleich wesentlich zugunsten Augustins ausgefallen, obwohl Joly dem Kirchenvater propagandistische Berechnung bei seiner Milde unterstellt.

K. Aland geht das Material über die Fortdauer des Montanismus im Abendland erneut durch und kommt gegen de Labriolle zu dem Ergebnis, daß Augustin mit dem Montanismus keine direkte Berührung mehr gehabt habe. Ein Fortleben des Montanismus im Westen bis in seine Zeit läßt sich nicht erweisen.

Für die Biographie Augustins ist der Aufsatz von O. Perler über Augustins Reisen von großer Wichtigkeit. Er gibt eine 11 Seiten umfassende Liste dieser Reisen mit (soweit möglich) Angabe des Datums, des Ortes, der Veranlassung und der Quellen, die wir dafür haben. Der Verfasser weist mit Nachdruck auf die Konsequenzen hin, die sich aus der Berücksichtigung der Reisen

1) F. Refoulé enthält nichts, was man bei van der Meer nicht besser lesen könnte.
2) W. H. C. Frend, The Donatist Church, Oxford 1952, 239–243.

für die Chronologie der Predigten Augustins ergeben und kritisiert von daher die zeitlichen Ansätze einer Reihe von Sermones.

7. Der gereifte Augustin hat einen großen Teil seiner Energie auf die Durchsetzung des mönchischen Gedankens in der afrikanischen Kirche verwendet. Die Forschung über dieses Gebiet seiner Tätigkeit ist besonders lebhaft, ein Anstoß dazu ging von dem schönen Buche Zumkellers über das Mönchtum Augustins aus[1]).

Wir wenden uns zunächst den Erörterungen über die Mönchsregel Augustins zu. Hümpfner entfaltet noch einmal das Problem: Ist die herkömmlicherweise als Regula secunda bezeichnete kurze Regel, die Mandonnet[2]) Disciplina Monasterii (DM) genannt hat, echt? Und ist die Regula tertia oder Regula Augustini (RA) für Männer primär, oder ist die Frauenregel, die ihr textlich mit geringen Abänderungen gleicht, ursprünglich? Der dritte unter dem Namen Augustins gehende Regeltext, die Regula consensoria monachorum oder Regula prima ist unecht[3]). Während de Bruyne[4]) sie priszillianistischen Kreisen zuschrieb, findet Hümpfner in ihr eine antipriszillianistische Tendenz. Die Echtheit der Regula secunda (DM) ist jedoch zu bejahen. Die engen Beziehungen von DM mit Augustins Schrift De moribus eccl. cath. 1, 31–33 sprechen für augustinischen Ursprung. In De opere monachorum und den Sermones 355 und 356 nimmt Augustin Bezug auf DM und RA, die zusammen seine Regel bilden (erst im Mittelalter wurde RA von DM getrennt). Das beweist die Priorität der männlichen Fassung der Regula tertia (RA). DM sei zwischen 388 und 391 in Thagaste entstanden, RA kann nach sprachlichen Indizien nicht später als 393 geschrieben sein. Die Umarbeitung des Textes für Nonnen sei in Spanien erfolgt und gehe auf Fructuosus von Braga zurück. Ep. 211 (die den weiblichen Regeltext bietet) hält Hümpfner nicht für augustinisch, doch sind die Gründe, welche er dafür anführt[5]) nicht durchschlagend. Verheijen nimmt mit Hümpfner die Priorität der Männer-

1) A. Zumkeller, Das Mönchtum des hl. Augustinus, Würzburg 1950.

2) Mandonnet, Saint Dominique, l'Idée, l'Homme, l'Oeuvre, Paris 1937, Bd. 2, 107–162.

3) Hümpfner will den Namen regula prima für die regula consensoria ausscheiden und nennt DM regula prima. RA, sonst regula tertia, bezeichnet er als regula secunda.

4) Rev. bénedict. 25. 1908, 82–86.

5) Der schroffe Ton der objurgatio sei Augustin nicht angemessen, ebenso das Verhalten des Briefschreibers, der ins Gebet flüchtend die Lösung des Konflikts im Nonnenkloster Gott überlasse – vergleiche dazu ep. 78, 3, wo Augustin in dem Streit zwischen dem Priester Bonifatius und dem Mönche Spes, die sich gegenseitig homosexueller Handlungen bezichtigten, schreibt: cogitaveram primo sic ambos Deo relinquere...

regel gegenüber der Nonnenregel an, läßt ebenfalls die weibliche Adaption in Spanien entstanden sein – unter Ablehnung von Hümpfners Theorie über Fructuosus von Braga. Die Herkunft der DM von Augustin bestreitet er und möchte wegen der Spuren juristischen Stils, welche sie aufweist, Alypius als Verfasser betrachten. F. Chatillon untersucht die Anfangsworte von DM „Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus, deinde proximus". Orientalische Dokumente über das Mönchsleben begannen oft mit derselben Formel. Gab es ein ägyptisches, palästinensisches oder kappadozisches Modell, dem die Augustinerregel folgt?[1])

Damit ist ein Problem angerührt, welches die Forschung über das Mönchtum Augustins neuerdings beschäftigt: die Spuren orientalischen Einflusses im nordafrikanischen Mönchtum. Der wichtige Aufsatz von Folliet, der sich mit Augustins De opere monachorum befaßt, entdeckt Parallelen zwischen den von Augustin bekämpften Mönchen in Karthago und den Messalianern. Solche Berührungspunkte sind: Verweigerung der Handarbeit, beständiges Gebet, Leben von Almosen, besondere Haartracht, Umherschweifen und falsche Schriftauslegung (2. Thess. 3, 10 wird auf geistliche Werke gedeutet). Es gab also in Karthago Klöster, welche der messalianischen Häresie ergeben waren. Man muß die Behauptung, Augustin sei der Vater des nordafrikanischen Mönchtums, einschränken. Neben dem augustinischen Mönchtum existierte in Nordafrika von Anfang an ein Mönchtum orientalischer Herkunft. E. Hendrikx ist dieser Auffassung wenigstens teilweise beigetreten in einem Vortrag, den er 1956 in Rom gehalten hat[2]). Hendrikx unterscheidet den augustinischen Typ des Mönchtums, der auf Gemeinschaft eingestellt ist, sich in den Städten einrichtet und um den Bischof gruppiert, mäßige Askese treibt und für den Lebensunterhalt arbeitet, von einem orientalischen (ägyptischen) Typ, der individualistisch eingestellt die Wüsteneinsamkeit aufsucht, wenig Beziehungen zur Hierarchie hat und sich strengster Kasteiung ergibt. Cilleruelo dagegen lehnt es mit Bestimmtheit ab, die von Augustin in De opere monach. bekämpften Erscheinungen mit dem orientalischen Mönchtum in Verbindung zu bringen. Die Bestreitung der Handarbeit sei lediglich eine Übertreibung augustinischen Geistes, die karthagischen Mönche gehören dem Augustinismus zu. Der Befund von De opere monach. zeige keine Spur ägyptischen Einflusses.

Was den Charakter des augustinischen Mönchtums angeht, so hatte Zum-

1) T. Van Bavel, „Ante omnia" et „In Deum" dans la „Regula Sancti Augustini", Vig Chr 12, 1958, 157–165 bestreitet Chatillons These.

2) Wie mir Prof. Hendrikx freundlicherweise brieflich mitteilt, soll dieser Vortrag demnächst in der Zeitschrift Augustiniana erscheinen; mir liegt nur eine Notiz in RevEtAug 3, 1957, 107 darüber vor. Nicht zugänglich war mir: F. Chatillon, La règle de S. Augustin, Etude historique et critique, Thèse, Straßburg 1956.

KELLER den beherrschenden Gesichtspunkt der caritas herausgearbeitet. Die Gehorsamsforderung, räumt er HENDRIKX ein, stand nicht so stark im Vordergrund, obwohl ihr eine gewisse Bedeutung zukommt. Augustin schärft den Gehorsam nicht als Stufe zur Erlangung der Demut ein, wie das Cassian und Benedikt tun. Der Gedanke der Freundschaft und das Vorbild der Urgemeinde, welches ihm in der Apostelgeschichte entgegentrat, beleben seine Konzeption des Mönchtums. Die augustinische Verbindung von Klerikertum und Mönchtum gibt dem Mönchtum kirchlichen Charakter und erschließt ihm seelsorgerliche Aufgaben. Die Arbeit von TRAPÈ führt über Zumkeller nicht hinaus, gibt aber eine brauchbare Zusammenfassung.

Die erstaunliche Menge der literarischen Werke des Bischofs Augustinus bringt DEL VAL mit der Organisation des Mönchtums durch Augustin in Zusammenhang. In den augustinischen Klöstern ist das theologische Interesse lebendig, eine Reihe von Schriften Augustins sind Antworten auf die Fragen von Mönchsbrüdern. Die Klöster zu Hippo und Karthago seien auch Forschungszentren gewesen, die Augustin zur Hand gingen und ihm Material für seine Arbeiten bereitstellten[1]). DEL VAL sammelt die Indizien, die für das Vorhandensein eines scriptorium, wo die codices vervielfältigt wurden, in den Klöstern Augustins sprechen. Augustin hat dem afrikanischen Mönchtum das Element intellektueller Arbeit mitgeteilt. Die Theorie DEL VALS über das Geheimnis der literarischen Fruchtbarkeit Augustins befriedigt mehr, als der Versuch BARDYS. Dieser erklärt sie aus den dauernden Wiederholungen Augustins, der nur eine begrenzte Zahl von Gegenständen behandelte, und daraus, daß ihm bei den Widerlegungen und Antworten, aus denen viele seiner Werke bestehen, der Stoff schon gegeben war.

8. Die profane und kirchliche Umwelt Augustins, das „Klima", in dem er lebte, tritt durch die archäologischen und liturgischen Forschungen immer anschaulicher zutage.

Für das Weiterleben des Punischen in Augustins Zeit, das von Courtois[2]) bestritten worden war, bringt LECERF neue Gründe bei.

MAREC beschreibt die Geschichte Hippos, den Ausgrabungsbefund im Villenviertel und im christlichen Stadtteil, das Forum, das Theater und die Thermen, sowie bemerkenswerte Mosaiken, Statuen und Inschriften (in einem Epitaph des 5. Jahrhunderts wird eine presbyterissa erwähnt, AM S. 12–13). Nach den Augustintexten besaß Hippo an kirchlichen Gebäuden außer den Klöstern (das Gartenkloster und das Klerikerkloster, von Augustin begründet, ein Frauenkloster, ein von Leporius und ein von Barnabas eingerichtetes Kloster) die Kapelle des hl. Theogenes, die Kapelle der 20 Märtyrer, die donatistische Kirche, die Basilica Maior, die Basilica Pacis (in der Augu-

1) Auch G. FINK-ERRERA äußert einen ähnlichen Gedanken.

2) Rev. Africaine 94, 1950, 259–282.

stin begraben wurde) mit ihrem unter Augustin errichteten Anbau, der Kapelle des hl. Stephanus, die Basilica Leontiana und die zu Lebzeiten Augustins erbaute Basilica ad octo martyres. Im Jahre 426 vollendete der Priester Leporius den Bau eines Hospizes. Noch ungelöste archäologische Fragen sind die Lage der donatistischen Kirche (Marec verlegt sie in die Nähe der kath. Hauptkirche, was Perler bestreitet) und die Identifizierung der Basilica Maior. Die Ansicht Marecs, sie sei mit der Basilica Pacis gleichzusetzen, wurde anfänglich von Perler geteilt. Unter dem Eindruck des Aufsatzes von Lambot, der Angaben über den Predigtort Augustins in den Manuskripten verwendet und für die Identität der Basilica Maior mit der Leontiana eintritt, ist Perler in seiner Überzeugung wankend geworden. Eine endgültige Entscheidung muß der archäologische Befund erbringen.

Lambot stellt die liturgischen Lesungen und Gesänge zu Ostern in Hippo fest. Für die Woche nach Ostern ist etwa 417/418 das bis dahin gebräuchliche System durch ein anderes, welches die Reihenfolge der Evangelisten bewahrt, abgelöst worden.

Die Bedeutung der afrikanischen Liturgie für die Geschichte des altspanischen Ritus wird von Quasten an Hand des von Augustin Sermo 216, 10 erwähnten Taufexorzismus nachgewiesen, bei dem der Täufling auf dem Cilicium, einem rauhen Tierfell, stehen muß. Wir finden diesen Brauch in der Liturgie von Antiochia und in der altspanischen Kirche. Die Notiz bei Augustin zeigt, daß Afrika diesen antiochenischen Ritus, der in Rom, Mailand und Gallien unbekannt ist, nach Spanien vermittelt hat.

Als Überleitung zum dritten Teil dieses Berichts möge hier die Würdigung eines Werkes Platz finden, das Leben, Schriftstellerei und Lehre Augustins behandelt und als Einführung in das Studium des Kirchenvaters gedacht ist (Battenhouse). Der einleitende Teil[1]) versucht Augustin dem heutigen Menschen nahezubringen, wobei freilich manchmal übers Ziel geschossen wird, wenn z. B. Williams behauptet, Augustin habe mit seiner Zahlentheorie die moderne Physik vorbereitet (!!), welche die mathematische Struktur der Welt darlege. Auch wird der Versuch von Battenhouse, die Anrufung staatlichen Zwangs gegen die Donatisten zu verteidigen – die Erbsünde führe den Menschen zum Mißbrauch seiner Freiheit, so daß die staatliche Regierung als Abschreckung gegen das Böse (die Gleichsetzung der „Häresie" mit dem Bösen wird wie selbstverständlich vollzogen) auftreten müsse – den Leser kaum überzeugen. Der zweite Teil des Werkes gibt eine von erläuternden Bemerkungen begleitete Inhaltsangabe der Hauptwerke Augustins[2]). Ein dritter Teil ist der

1) D. D. Williams, The Significance of St. Augustine Today, S. 3–14; R. W. Battenhouse, The Life of St. Augustine, 15–56; J. B. Bernardin, St. Augustine as Pastor, 57–81.

2) D. E. Roberts, The Earliest Writings, 93–126; T. S. K. Scott-Craig, On Chri-

Betrachtung einiger Gesichtspunkte des augustinischen Denkens gewidmet, die auch für Spezialisten etwas Neues bringen möchte[1]). Die Aufsätze sind durchweg unter Heranziehung der Quellen gearbeitet, die europäische Literatur ist jedoch nicht in dem erforderlichen Umfang berücksichtigt, so daß der gegenwärtige Stand der Forschung nicht überall wiedergegeben wird. So vermißt man die Werke von Mausbach[2]), Courcelle[3]), de Plinval[4]), Frend[5]), van der Meer[6]), Marrou[7]). Dennoch kann man dem Buch nicht böse sein, weil es so ungemein praktisch ist und sein Ziel einer Einführung in Augustin tatsächlich erreicht.

III

1. Dem Bericht über die Erforschung der Lehre Augustins sei die Erwähnung einiger Gesamtwürdigungen und Jubiläumsreden vorausgeschickt, welche die geistige Persönlichkeit des großen Afrikaners zum Gegenstand haben. Das glänzend geschriebene Buch de Plinvals will weder eine Biographie Augustins geben, wie das Bardy[8]) getan hat, noch in der Art Gilsons[9]) die reife Form der augustinischen Philosophie darstellen, sondern Licht auf die aufeinanderfolgenden Phasen seines Denkens werfen. In dieser Absicht berührt es sich mit K. Adams Vortrag, der eine Nachzeichnung des geistigen Werdegangs Augustins gegeben hat und, obwohl schon über zwei Jahrzehnte alt, immer noch lesenswert ist. Adam weist auf die Tragik hin, die darin liegt, daß in dem Augenblick, als Augustin durch den Neuplatonismus für die Wirklichkeit des Geistes erweckt wurde, er gleichzeitig die spiritualistische Feindschaft gegen die Sinnlichkeit in sich aufnahm. Die großen Linien des Augustinbildes von Adam sind auch durch die seitherige Forschung nicht ausgelöscht worden. De Plinval setzt freilich die Akzente in manchem anders. Philosophie und Askese, Dialektik und Reinigung des Herzens, Weisheit und Enthu-

---

stian Instruction, 127–147; St. R. Hopper, The Anti-Manichaean Writings, 148–174; F. W. Dillistone, The Anti-Donatist Writings, 203–234; C. C. Richardson, The Enigma of the Trinity, 235–256; E. R. Hardy, Jr., The City of God, 257–283.

1) R. E. Cushman, Faith and Reason, 287–314; W. A. Christian, The Creation of the World, 315–342; A. C. Outler, The Person and Work of Christ, 343–370; Th. J. Bigham und A. T. Mollegen, The Christian Ethic, 371–397; R. Hazelton, The Devotional Life, 398–416; Index S. 417–425.

2) J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg Br. 1929².

3) Recherches sur les Confessions de S. A., siehe oben Anm. 2. S. 17.

4) G. de Plinval, Pélage, Ses ecrits, sa vie et sa réforme, Lausanne 1943.

5) The Donatist Church, siehe oben Anm. 2. S. 29.

6) Augustinus der Seelsorger, siehe oben Anm. 1. S. 28.

7) S. A. et la fin de la culture antique, siehe oben Anm. 2. S. 25.

8) S. Aug., l'homme et l'œuvre, 1948².

9) Introduction à l'étude de S. A., 1949².

siasmus stehen bei dem Neubekehrten von Cassiciacum in heiterem Gleichgewicht. Erst später ist die Verdüsterung eingetreten. Augustin hat zwar nach Erringung der Gewißheit die erreichten Wahrheiten unter dem Einfluß von Schrift und Kirche entfaltet. Sein Denken ist durch die „Kirchlichkeit" bereichert worden, ein tieferes Erfassen der Lehren von der Schöpfung, Inkarnation und Trinität wurde ihm möglich. Aber die Texte des Paulus verdüstern sein Menschenbild und durch die geistige Isolierung der afrikanischen Kirche verliert sein Denken die frühere Weite. So ist für DE PLINVAL nicht der alte Augustin, sondern der Augustin von 411–418 der Mann der katholischen Tradition und des Glaubens, der im vollen Besitz seiner Lehre ist. Im einzelnen findet sich in dem Werk eine Fülle schöner Beobachtungen zur Philosophie Augustins, die eine Philosophie des „Hinüberschreitens" (dépassement) ist – über den Gegensätzen Leib-Seele, Vergessen-Gedächtnis, Natur-Gnade entdeckt das Denken „hinüberschreitend" die vorsehungsmäßige Überlegenheit des höchsten Wertes. Die bleibende Bedeutung der Philosophie Augustins liegt in seiner Analyse der Zeit und in seiner spiritualistischen Metaphysik, nach der die Bedingungen des Wahren in einer höheren Ordnung liegen, nämlich in Gott.

J. KLEIN sieht in seiner gehaltvollen Gedächtnisrede die entscheidende philosophische Tat Augustins in der personalen Fundation der platonischen Ideenlehre, d. h. in der Identifikation des mundus intelligibilis der Ideen mit den ewigen Gedanken Gottes, eine ontologische Kombination, die freilich ihre Vorläufer hat. Dadurch, daß Augustin die Ideen als Gedanken Gottes faßt, kann er seinen Offenbarungspersonalismus mit dem plotinischen Denken verbinden. Die abendländische Entwicklung verläuft von dieser theologischen Konzeption der ewigen Ideen über die species intelligibiles der Scholastik zu der diese ablösenden Gesetzlichkeit der modernen Naturwissenschaft. Im Neukantianismus treten dann an Stelle der modi des Seins Bewußtseinsgesetzlichkeiten. Diese Ansicht Kleins ähnelt der Konzeption Diltheys, nach welcher der Weg des abendländischen Geistes von der Metaphysik zur Erkenntnistheorie geführt hat. Nach KLEIN liegt die Tragik des Abendlandes darin, daß es Augustins Wort als die Lehre eines Systematikers verstehen wollte und nicht als den Ausdruck eines Lebens hinnahm. „Das credo ut intelligam darf nicht als Weg vom credo zur Wissenschaft, sondern es muß vom credo zur Aufschließung menschlicher Existenz in ihrem Verhältnis zu Gott verstanden werden" (S. 554).

Während KLEIN zu dem Theologen Augustin zurückruft, der über alle Philosophie hinaus die Urkorrelation Gott-Mensch erfaßt hat, möchte DEMPF das Denken Augustins von der Anthropologie her begreifen. „Aus der innersten Not des Menschen und der Heilsnot der ganzen Menschheit ist nun die Rechtfertigung Gottes entworfen und damit der äußerste Gegensatz zum antiken

Weltbild erreicht. Nicht die Kosmologie erklärt Gott, Welt und Mensch, sondern die Anthropologie" (S. 30). Man wird dieser Behauptung Dempfs von der Rolle her, welche die Metaphysik bei Augustin spielt, mit Reserve gegenüberstehen. Das Denken Augustins ist trotz seines eudämonistischen Ausgangspunktes nicht anthropozentrisch. Die Anthropologie erklärt nicht Gott, sondern umgekehrt. Im übrigen werden bei dem philosophischen Höhenflug Dempfs über den seit einem Menschenalter bewährten geistesgeschichtlichen Gulasch von Poseidonios bis Kierkegaard die irdischen Perspektiven zuweilen undeutlich: Augustin erscheint als Sohn „des römischen Offiziers" (S. 22) und liest in Rom die „Antrittsrede zum Leben im Geiste" (S. 23), womit offenbar die Hortensiuslektüre gemeint ist, zu der Augustin als Student in Karthago geführt wurde.

Die Gestalt Augustins begegnet im heutigen Katholizismus einer Mischung von Verehrung und Unbehagen. Der Titel der bedeutendsten Festschrift des Jubiläumsjahres, Augustinus Magister, ist programmatisch – das Bestreben, die Rolle Augustins als Lehrer der Kirche zu unterstreichen, steht dahinter. Auch Hendrikx, der eine kenntnisreiche und treffende Charakteristik der augustinischen Theologie gibt, zeigt, wie vor allem seit dem Tridentinum die dogmatische Autorität Augustins im Sinken ist. Die Kirche sei jetzt tiefer in den Reichtum der Offenbarung eingedrungen, als es in Augustins Epoche möglich war. Freilich erhofft Hendrikx von der Wendung unserer Zeit zum existentiellen und psychologischen Denken eine Neubelebung der Autorität Augustins. Die augustinische Frage, die dauernde Beunruhigung, welche vom Augustinismus ausgeht, erscheint nicht nur als Frage nach der Geltung Augustins, sie ist speziell das Problem des Verhältnisses von Augustin und Thomas von Aquino. Turienzo kritisiert den Konkordismus, d. h. die Umdeutung Augustins in thomistischem Sinne. Immerhin erschöpft die Formel „Konkordismus" das Problem nicht, wenn die Ontologie Augustins tatsächlich aristotelische Züge tragen sollte.

Das starke Interesse an der Philosophie Augustins, welches diese Gesamtwürdigungen erkennen lassen, kommt auch in der verhältnismäßig großen Zahl von Arbeiten über philosophische Fragen bei Augustin zum Ausdruck. Die Darstellung der Philosophie Augustins durch Cayré [1]), neben der das ältere Werk von Nourrisson [2]) durchaus seine Bedeutung behält, fällt nicht mehr in den Zeitraum dieses Berichtes. Die zu besprechenden Arbeiten behandeln Themen der Erkenntnistheorie, der Ontologie und der wissenschaftlichen Prinzipienlehre, außerdem werden Probleme der Naturphilosophie, der Philosophie der Zeit und der philosophischen Anthropologie erörtert.

1) F. Cayré, Initiation à la philosophie de S. Augustin, Paris 1947 und Dieu présent à la vie de l'esprit, Paris 1951.

2) Nourrisson, La philosophie de saint Augustin, 2 Bde., Paris 1865, 1869².

2. Für die Beschäftigung mit der Erkenntnistheorie Augustins[1]) werden wohl noch längere Zeit die Arbeiten Kälins[2]), die leider nicht gedruckte Dissertation von Graß[3]), die bei dieser Gelegenheit noch einmal nachdrücklich empfohlen sei, und die zusammenfassenden Darstellungen bei Hessen und Gilson[4]) grundlegend bleiben.

Rohmer, der in der stoischen Erkenntnistheorie das Vorbild von Augustins Lehre über die sinnliche Wahrnehmung sieht, versucht, beim Vorgang der sinnlichen Erkenntnis der intentio animi, d. h. der Tätigkeit des Geistes, welche im Akt der sinnlichen Wahrnehmung den Sinn bei der von ihm wahrgenommenen Sache festhält, eine Erkenntnisfunktion zuzuschreiben. Die intentio animi projiziere das im Geiste (d. h. im Gedächtnis oder in der Vorstellungskraft) vorhandene subjektive Bild nach außen und verschmelze es mit dem Wahrnehmungsbild der Sache. Die intentio forme das Wahrnehmungsbild. Damit scheint mir das durch die Seele erfolgende „Festhalten" des Sinnes bei der gesehenen Sache im Sinne der Moderne, für die das Erkennen vom Subjekt ausgeht, uminterpretiert. Die Beziehung der Seele zur sinnlichen Wahrnehmung ist bei Augustin ein non latere animam (De mus. 6, 10). Augustin betont die Aktivität der Seele im Erkenntnisprozeß lediglich aus dem Interesse, die Unabhängigkeit und Würde des Geistigen gegenüber dem Sinnlichen zu wahren.

Obwohl der eine der beiden gründlichen Aufsätze Körners (Deus in homine videt) auch die sinnliche Erkenntnis behandelt, sei das Anliegen des Verfassers an seiner Darstellung der intellektuellen Erkenntnis, welche sich auf die intelligibilia richtet, verdeutlicht. Augustin hat die Frage nach der Herkunft der intelligiblen Inhalte des Gedächtnisses anfangs mit der platonischen Anamnesislehre, später mit der Illuminationslehre beantwortet. Körner sieht in beiden Antworten nur verschiedene Deutungsversuche eines gleichbleibenden Tatbestandes: die apriorische Erkenntnis der intelligibilia wird im Innern des Menschen, im tiefverborgenen Seelengrund empfangen und geboren. Das „Innerlichkeitsprinzip" verbindet Anamnesis und Illuminationslehre. Im Innern des Menschen vollzieht sich die noetische Gott-Seele-Relation, die Seele muß sich, um zu erkennen, dem ihr innewohnenden ewigen Gotteslicht zukehren. Das intelligible Objekt des Erkennens, das erkennende Subjekt, die Relation beider und der metaphysische Grund des Ganzen gehören zum Be-

1) J. Obersteiner wiederholt nur längst Bekanntes.

2) B. Kälin, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Diss. Freiburg (Schweiz) 1920.

3) Anton Grass, Das „schauende Erkennen" bei Augustin, Diss. Masch.schr. Freiburg/Br. 1922.

4) J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin-Bonn 1931; E. Gilson, Introduction, siehe oben Anm. 9. S. 34.

reich der Innerlichkeit. Dabei scheidet der Verfasser zwischen dem subjektiven Inneren des Menschen und dem darin wohnenden, noch innerlicheren objektiven Deus-veritas, dem „Über-Innerlichen". Mit Recht bemerkt Körner, daß Augustins Denken nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch ist. Freilich wird diese Einsicht von seiner Betonung des Innerlichkeitsprinzips her immer wieder merkwürdig verdunkelt. Wenn die Seele in der Einkehr nach innen sich selbst überschreitet, um dem über-innerlichen Deus veritas zu begegnen, wohin kommt sie da? Verläßt der Mensch im transcendere se ipsum nicht den Bereich der Innerlichkeit, ja verliert der Begriff „Innerlichkeit" hier nicht jede Faßbarkeit? Augustin kann ja das erkennende Sein des Geistes mit dem Intelligiblen sowohl als Sein der intelligibilia im Geiste, wie auch als Sein des Geistes mit ihnen, als cum Deo esse bezeichnen, als Sein mit dem Gott, der eben nicht bloß im Innern des Menschen zu finden ist. Das interior intimo meo Gottes ist die Verborgenheit seiner Transzendenz, die nicht an die menschliche Innerlichkeit gebunden ist. Körner faßt die Einwohnung Gottes in der Seele, die gleichbedeutend mit der Erleuchtung sei, durch welche Wahrheitserkenntnis zustande kommt, ontologisch. Gott ist Urgrund und innere Mitte des menschlichen Seins. In der geschöpflichen ratio des Menschen leuchtet die ewige dynamis der göttlichen Schöpfer-ratio durch. Wir finden den deus-veritas nicht nur auf der Objektseite, sondern auch auf der Subjektseite des menschlichen Erkennens. Das Wort Augustins, Conf. 13, 31, 46: quidquid in spiritu Dei vident quia bonum est, non ipsi, sed Deus videt quia bonum est, ist jedoch nicht ontologisch zu interpretieren, wie es Körner tut, sondern religiös, es enthält keine philosophische Aussage, sondern ein Glaubensurteil. Im Grunde wird bei Körner trotz aller Betonung der Unterschiedenheit von Gott und Mensch, die Innerlichkeit Gottes doch zur Innerlichkeit des Menschen gemacht. Daß Gott zum Menschen kommt und Wohnung in ihm macht, wird durch die ontologische Hinsicht zu etwas dem Menschen Inhärierenden. Deus in homine videt erhält den Sinn: Das Denken des Menschen über Gott ist das Denken Gottes über sich selbst. Augustin erscheint fast wie ein Vertreter der spekulativen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Wäre es tatsächlich so, wie Körner behauptet, daß für Augustin das dynamische Allerinnerste des Menschen das biblische pneuma tes aletheias ist, das den Menschen in alle Wahrheit einführt, dann gehörte Augustin auf die Seite Hegels und nicht des Neuen Testaments. Aber schon die Feststellung, daß die plotinische Illuminationslehre dem biblischen Denken verwandt sei, zeigt, daß der Abgrund, welcher Idealismus und Neues Testament trennt, vom Verfasser nicht beachtet wurde. Körner beobachtet (übrigens im Anschluß an Loofs), daß ein Zusammenhang zwischen der Erkenntnislehre Augustins und seiner Gnadenlehre besteht. „Augustin stellt die gnoseologische illuminatio veritatis offensichtlich in das an sich selbst erlebte umfas-

sende Ganze der theologischen illuminatio caritatis et gratiae" (Deus in homine videt S. 212). Wenn aber der Mensch in seiner ontischen Beschaffenheit, kraft seiner Natur Gott in seinem Innern „hat", die illuminatio gratiae erfährt, liegt dann nicht eine Naturalisierung der Gnade vor, wie wir sie bei Pelagius finden? Hat die Erkenntnislehre Augustins einen geheimen, pelagianisierenden Zug? Oder kommt Körner von seinen theologischen Prämissen aus zu einer Identifizierung von Natur und Gnade?

Diese Fragen gelten auch für die Abhandlungen von Huijbers und Verbeke. Für Verbeke ist die augustinische Gotteserkenntnis die Erhebung eines Wissens, das jeder Mensch verborgen und unentwickelt in sich trägt. Wir sind hier wieder dem 19. Jahrhundert, seinen Versuchen, die Gottesgewißheit vom Menschen aus zu begründen, und dem religiösen a-priori nahe.

Das Problem wird akut an der erkenntnistheoretischen Funktion der memoria, insbesondere an der memoria Dei. Augustin untersucht Conf. 10, 10, 17–11, 18 das Lernen intelligibler Sachverhalte und stellt fest, daß das Lernen der Dinge, die wir an sich selbst innen schauen und als wahr beurteilen, ein Sammeln bisher vernachlässigter, verborgener und zerstreuter Gedächtnisinhalte sei. Ist daraus zu schließen, daß die memoria der Quell der intelligiblen Erkenntnis sei, wie Körner will? Freilich ist auch dieser Autor genötigt, die Überlegungen der Konfessionenstelle, die bei aller bohrenden Tiefe doch unfertig sind – Augustin verzichtet zuweilen darauf, einen Gedankengang bis zur Lösung vorzutreiben – zu ergänzen und das Vorhandensein der intelligibilia in der memoria mit der Einwohnung des Deus veritas in der Seele zu begründen. In der Tat muß zur memoria-Lehre Augustins seine Illuminationslehre hinzugenommen werden, um ein zutreffendes Bild seiner Erkenntnistheorie zu erhalten. Gilson hat bereits gesehen, daß dies eine Erweiterung der memoria ins Metaphysische bedeutet, welches sie im Grunde sprengt. Die memoria kann Gott nicht einschließen, c'est en Dieu seulement que nous trouvons Dieu (Introduction S. 139). Es scheint, daß Blanchard diese Erstreckung der memoria ins Metaphysische doch wieder psychologisiert, indem er sie als „inneren Raum" betrachtet, in dem sich der Geist ebenso wirklich bewegt, wie der Leib im äußeren Raum. Cilleruelo erkennt den metaphysischen Charakter der memoria Dei an, betrachtet sie aber ebenfalls als Bestandteil der natürlichen Ausstattung des Menschen. Die memoria Dei ist ein natürlicher, unbewußter habitus, der Mensch wird mit ihr geboren. Unsere Erkenntnis des Intelligiblen ist in der verworrenen (nebulosa) Erkenntnis der memoria Dei enthalten. Die memoria Dei ist infallibel. Das macht erneut die Frage nach der Rolle des „Natürlichen" bei Augustin dringend. Ist das Erkennen und das Erkennen Gottes lediglich Erhebung dessen, was in der Natur des Menschen angelegt ist? Ist der Mensch kraft seiner Befähigung zur Wahrheitserkenntnis von Natur aus ein von Gott erleuchtetes Wesen? Immerhin

sagt Augustin doch von Gott: Neque enim jam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in *te* supra me? (Conf. 10, 26, 37). Auch das von Winkler nachgewiesene Bestreben Augustins, sich von der Gedächtnislehre Plotins zu distanzieren, müßte hier zur Vorsicht mahnen.

Mit der Illuminationslehre Augustins beschäftigt sich V. Warnach in einem wichtigen Beitrag. Der Verfasser hält die Erleuchtung nicht wie Gilson für einen bildhaften Vergleich, sondern sie ist ein echtes Licht, wenngleich im überempirischen Sinne. Die illuminatio ist nun ein Einsprechen durch das göttliche Wort, eine Teilhabe am Worte Gottes. Erleuchtung und Einsprechung sind identisch. Daraus ergibt sich, daß das Erkennen worthaften Charakter hat. Die von der memoria übermittelten Erkenntnisinhalte werden im Denken „herumgewälzt" und zu Bewußtsein gebracht. Im Urteil wird der Bezug auf den Gegenstand unserer Erkenntnis hergestellt, diese Aussage ist ein innerlich geistiges Sprechen. Durch das innere Aussprechen des Wissens im Urteil wird das unklare und verworrene Denken zu einem geistigen Schauen der Sache selbst. „Durch die worthafte Formung des Denkens auf Grund des erleuchtenden Einsprechens von seiten Gottes wird es erst zu einer wirklichen Aussage (dicere) über den Gegenstand des Wissens und somit zu einem echten Urteil" (S. 445). Das Aussprechen des Wissens führt zur Schau des Gegenstands. Die Wendung De trin. 15, 12, 22: quod scimus loquimur ist jedoch m. E. anders zu interpretieren. Sie bedeutet nicht ein Bewußtmachen des Unbewußten – wie könnte Augustin dann von einer visio scientiae sprechen, die der visio cogitationis bzw. locutio cordis (De trin. 15, 10, 18) vorausgeht – sondern ein wortloses Sprechen auf Grund von Schauen und Wissen. Der visio-Charakter des Denkens ist primär, der Wortcharakter sekundär. Die Schau (es ist die visio cogitationis gemeint) kommt nicht durch das Aussprechen, sondern das Aussprechen durch die Schau zustande. Die Richtung geht von der visio zur locutio, nicht umgekehrt. Aus der visio scientiae bzw. notitiae kommt die visio cogitationis, die auch eine locutio cordis genannt wird. Dabei bedeutet die Identifizierung von Schauen, Denken und Sprechen, die uns darauf hinweist, daß wir uns hier im Gebiet der intelligiblen Kategorien bewegen, wo Licht, Stimme, Speise dasselbe sind (In Ev. Joh. tr. 97, 1; 54, 8), eine Entleerung des Begriffs „Sprechen", das Wort verliert seinen Sprachcharakter. Insofern wird das Reden von Erleuchtung und Einsprechung notwendig metaphorisch – es werden Kategorien des irdischen Bereichs auf den intelligiblen, wo sie eigentlich nicht gelten, übertragen. Warnach deutet Augustin fast nach Humboldt, für den die Sprache das Organ für die Auffassung der Welt ist, und die Ansicht der Dinge sich in der Sprache formuliert. Augustin hält aber die Dinge für mehr als die Sprache. Sein Denken hat einen sprachfeindlichen Zug. Es muß bei aller Würdigung der schönen

Ausführungen von Warnach nach Ansicht des Berichterstatters daran festgehalten werden, daß bei Augustin das Gefälle nicht von der locutio zur visio geht, sondern von den res und der visio zur wortlosen locutio, die sich dann in tönenden Worten niederschlägt. Das entspricht auch der stoischen Sprachtheorie, auf die Augustin zurückgreift, mit ihren drei Stufen: Gegenstand *(τυγχάνον)*, Wahrnehmung im Denken *(λεκτόν, πρᾶγμα, σημαινόμενον)* und gesprochenes Wort *(φωνή, σημαῖνον)*.

Gegenüber einer durchgängigen Gleichsetzung von Erleuchtung und Einwohnung Gottes erregt die Untersuchung von A. Turrado erneute Zweifel. Gott ist zwar allgegenwärtig, seine Einwohnung kommt jedoch durch die heiligmachende Gnade zustande. Dieses Ergebnis führt wieder auf das oben gestellte Problem des Verhältnisses der Erkenntnistheorie Augustins zu seiner Gnadenlehre.

An Hand der sechs ersten Dialoge Augustins unternimmt van der Linden eine genauere Bestimmung der Termini ratio und intellectus. Beide sind nicht Seelenvermögen, sondern Tätigkeiten. Die Aufgabe der ratio ist es, die Einheit des Objekts zu ergreifen und so zum intellectus zu führen. Der intellectus ist im weiteren Sinne gleichbedeutend mit ratio, im engeren bezeichnet er den Akt der Schau des Wahren. Sinnliche und intellektuelle Erkenntnis sind in ihrem Charakter bei Augustin nicht verschieden.

Die Versuche, Augustins Erkenntnislehre im Sinne der thomistisch-aristotelischen zu deuten, lehnt Alvarez noch einmal ab. Augustin hat nicht nur keine Abstraktionslehre, er kennt sogar das Problem nicht einmal.

3. Einige der soeben berührten erkenntnistheoretischen Fragen kommen auch in der Forschung über die Ontologie Augustins zur Sprache. Thonnard vertritt die herkömmliche Ansicht vom platonischen Charakter der Ontologie Augustins. Es finde sich bei ihm keine Spur der aristotelischen Grundelemente des Seins, Akt und Potenz. Augustin befragt nicht die sinnliche Erfahrung, um an ihr die Deduktion der transzendentalen Eigenschaften des Seins durchzuführen. Sein Ausgangspunkt ist Gott, von der Trinität her entwickelt Augustin seine ontologischen Begriffe: Sein, Essenz, Substanz. Die Beziehung des Seienden zum ersten Sein Gottes wird durch den platonischen Begriff der Teilhabe geregelt. Für die Probleme der Kategorienlehre und der Lehre von Substanz und Akzidenz, die Thonnard kurz berührt, bleibt das Buch von Dahl maßgeblich[1]).

Der etwas weitschweifige Aufsatz Körners gibt eine Übersicht über die bisherige Erforschung der augustinischen Ontologie und fordert statt der Auf-

1) A. Dahl, Augustin und Plotin, Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre, Lund 1945. Es wird in der Forschung leider nicht immer genügend beachtet. Körner (a. a. O. S. 259) versteigt sich sogar zu dem völlig falschen Urteil, es habe „keine großen Neuigkeiten" zutage gefördert.

deckung „leicht greifbarer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge" den intuitiven Nachvollzug des Lebens Augustins. Augustins Seins-Denken gründe in seiner Seins-Begegnung, es sei ins Bewußtsein erhobenes Leben und Erleben.

Die strengen ontologischen Analysen SCHNEIDERS bringen ein stillschweigendes Korrektiv dieser Grundsätze, hinter denen sich eine geistesgeschichtliche Tradition verbirgt (Denken als Ausdruck des „Lebens"), die nicht ohne Dämonie ist. Die Grundthese SCHNEIDERS ist der aristotelische Charakter der Ontologie Augustins. Ontologie ist die Betrachtung des Seins als innerer Grund der Dinge. Zum inneren Grund des Seins einer Substanz gehört die Realisierung ihres Wesens, d. h. Werden und Bewegung. Augustin und Aristoteles stimmen in der Ontologie, in der Fassung der inneren Gründe der Dinge überein. Das sucht SCHNEIDER an der Seelenlehre Augustins zu erhärten, denn die Seele ist in gewisser Weise das Seiende, wie Aristoteles sagt, und sie erschließt das Sein des Seienden. So untersucht SCHNEIDER die Ontologie des vegetativen und des sensitiven Vermögens der Seele, mit dem Ergebnis, daß es kein ontologisches Thema gebe, welches nicht die Gemeinsamkeit der beiden Denker aufzeige. Dreierlei verbindet Augustin mit Aristoteles: 1. der Theismus, 2. die Seinsauffassung im Sinne der analogia entis. Unter analogia entis versteht SCHNEIDER die Konstanz der Form eines Seienden, das Sich-Durchhalten des Seins eines Seienden in seiner Art und Stufe, die unterschieden ist vom Sein des Seienden einer anderen Art, das sich wiederum durchhält. Auf Grund der analogia entis kann kein genus (vgl. Gen. 1, 12) in ein anderes verwandelt werden. Der Neuplatonismus schließt diese analogia entis aus. 3. Die Betonung der Seinsrettung. Die vegetative und sensitive Tätigkeit der Seele dient der salus, der soteria des Seins. Bei diesen Gemeinsamkeiten sind es gerade die biblisch-christlichen Elemente, die Augustin in die Nähe des Aristoteles führen. Augustin hat seine tiefsten Erkenntnisse von der Hl. Schrift. Philosophische Ergebnisse übernimmt er, weil er sie auch in der Bibel und im christlichen Glauben fand. Damit berühren wir die zweite These des Buches von SCHNEIDER: Der biblische Gottesglaube, der sich für Augustin in der laudatio Dei aktualisiert, schafft Ontologie. Die laudatio Dei bringt ein Sehen hervor, welches die Dinge so sieht, wie sie von Gott her sind. Dem Glauben entspringt Ontologie, die Beziehung Gottes zur wandelbaren Welt wird das zentrale Thema. Die Ontologie wird theologisch. Darin liegt der Fortschritt der augustinischen Ontologie über die aristotelische. Augustin hat die Ontologie in weiteren Bereichen durchgesetzt als Aristoteles, weil Aristoteles kein spezielles Seiendes in seinen alles durchsetzenden Beziehungen zum übrigen Sein kennt, wie es Gott bei Augustin ist.

Im einzelnen macht der Verfasser dem Leser die Annahme seiner fruchtbaren und unzweifelhaft teilweise richtigen These nicht leicht. Das liegt an der Methode des Buches, das systematisch-konstruierend verfährt und augu-

stinische Grundrisse durch eigenes Denken ergänzt. So wird S. 79 eine erschlossene Ansicht Augustins mit einem Zitat aus Thomas von Aquino belegt. Auch katechesiert Schneider zuweilen (so auf S. 65) die aristotelischen Begriffe Bewegungsursache, Formursache, Zielursache in Augustin hinein und erzeugt dadurch einen aristotelisierenden Schein. Die Darstellung des vegetativen Vermögens operiert mit dem Begriff „Seele", während Augustin die Annahme einer Pflanzenseele schon aus Protest gegen den Manichäismus ablehnt. Aber das vegetative Vermögen (vita) entspricht nach Schneider dem aristotelischen Begriff der Pflanzenseele. Die Tragweite solcher und ähnlicher Bedenken gegen Schn. darf jedoch nicht überschätzt werden. Wenn er etwa den aristotelischen Gesichtspunkt der Seinsrettung im sensitiven Leben der Seele hervorhebt – in der sinnlichen Wahrnehmung durch die Seele geht es zunächst um Erstreben des Nützlichen, der Natur Gemäßen, und Meiden des Schädlichen, Naturwidrigen – so wird man ihm zunächst entgegenhalten, daß die stoische Lehre von der *οἰκείωσις* vorliegt. Philosophisch gesehen hat Schneider dennoch mit seiner Behauptung recht, daß hier eine ontologische Gemeinsamkeit zwischen Augustin und Aristoteles vorhanden ist. Das läßt sich auch historisch vertreten. Augustins Berührung mit Aristoteles vollzog sich ja über die stoisch-aristotelische Popularphilosophie, die ihm in seinem Studium und später wieder bei Julian von Eklanum begegnete. Die im Neuplatonismus erfolgte Veränderung der ontologischen Grundbegriffe des Aristoteles ist bei Augustin nicht vorhanden, so daß Schneider von da aus bezweifelt, ob der Neuplatonismus überhaupt als erstrangige Quelle für Augustins Aristotelismus gelten könne.

Die musterhaft klare Untersuchung des sensitiven Vermögens der Seele bringt auch eine Klärung erkenntnistheoretischer Fragen. Bei Augustins Lehre vom sensus interior, der ein Vermögen der Seele ist und die Wahrnehmungen der fünf äußeren Sinne sammelt und beurteilt, stellt Schneider eine passive Potenz (das Empfinden, das Eingehen der Eindrücke der Umwelt in die Seele, vgl. De lib. arb. 2, 4, 10: sensum illum interiorem non ea tantum sentire, quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri) und eine aktive Potenz (das Beurteilen der Wahrnehmungen) fest. Während Gilson (Introduction S. 73ff.) allein die von Augustin hervorgehobene Aktivität der Seele, die durch Körperliches nicht affiziert wird, beachtet, wodurch der Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung entgleitet und ihr Nutzen für das Erkennen nicht mehr einsehbar ist, rettet Schneiders Nachweis der passiven Potenz des inneren Sinnes diesen Nutzen der Wahrnehmung. Das non latere der Wahrnehmungen vor der Seele ist ihr *ἀληθὲς εἶναι*, das Wahrgenommene ist der Seele offenbar. Die passive Potenz des inneren Sinnes nimmt die Bilder des Seienden auf und ist gleichzeitig der Ort des Gedächtnisses, wo diese Bilder aufbewahrt und verborgen werden.

Das tiefschürfende Buch Schneiders, das auch die Unterschiede zwischen Augustin und Aristoteles nicht übersieht, wird als pierre d'achoppement förderlich sein.

4. Dem Gebiet der Naturphilosophie Augustins gehört das gewichtige Werk Mitterers an, das im Stoff und in der systematisch-konstruierenden Methode manche Berührungen mit Schneider hat. Ein akkurater, an Thomas von Aquino geschulter Denker bringt einen sehr differenzierten Begriffsapparat an die Texte Augustins heran, so daß man zuweilen versucht ist, zu sagen: opus superavit materiam. Der naturwissenschaftliche Evolutionismus ist infolge der Akademierede Papst Pius XII. vom 22. 11. 1951 für den kath. Theologen diskutabel. Da andererseits der kirchlich vorgeschriebene Thomismus den Evolutionismus nicht kennt, versucht Mitterer durch Zurückgreifen auf die Entwicklungslehre Augustins die Gedankenwelt des Thomas zu ergänzen. Thomas und Augustin vertreten grundverschiedene Ansichten über die Entstehung und das Werden der Organismen. Der Aquinate betrachtet im Anschluß an Aristoteles die Erzeugung der Organismen in Analogie zur technisch-handwerklichen Fertigung. Aus einem unlebendigen Ausgangsmaterial wird durch erzeugerische Einwirkung äußerer Faktoren der Organismus gefertigt (technomorph). Die Welt ist eine Werkstätte. Bei Augustin dagegen geht aus einem lebendigen Ausgangsmaterial durch innere Entwicklung unter Betreuung durch Gott der Organismus hervor (georgomorph). Die Welt ist eine Pflanzstätte. Thomas hat die entwicklungsbiologische Anschauung aristotelisch im Sinne seiner Erzeugungsbiologie umgedeutet. Dadurch ist der Kirche eine christliche Entwicklungslehre, die im großen und ganzen eine originelle Leistung Augustins war, verlorengegangen.

Mitterer nennt den Inbegriff der präexistenten Ideen der Dinge die Urwelt. Sie verwirklicht sich materiell in der Nachwelt, der Schöpfung, wie wir sie vor Augen haben. Die Entwicklung der Nachwelt stelle sich nach Augustin folgendermaßen dar: Aus den Elementen entwickeln sich die Ursamen (semina seminum), aus diesen die Urorganismen, aus denen die Samen kommen, welche wiederum Organismen hervorbringen. Diese Entwicklungsreihe wird in sorgfältiger, freilich stark konstruierender Interpretation gewonnen. Gewisse Bedenken erweckt die Ursamentheorie des Verfassers. Die Ursamen seien ein Mittelding zwischen den Elementen und den sichtbaren Samen der Organismen. Die Elemente bildeten aus innerer Kraft Elementverbindungen, die durch die Verleihung (Mitterer sagt „Beteilung mit") eines Samengedankens (ratio seminalis) zu Ursamen wurden. Die Elementverbindungen haben schon die Zusammensetzung und Zahlenstruktur eines Ursamens. Die Elemente wirken also ursächlich mit bei der Gewinnung des Samengedankens, der dann von Gott zu ihnen kommt. Dementsprechend übersetzt Mitterer den Ausdruck occultiora elementorum semina (De trin. 3, 9, 17) mit „Samen

die von den Elementen erzeugt werden" (S. 64). Dabei wird nicht ausreichend berücksichtigt, daß das eigentlich Samenhafte das intelligible Moment im Samen ist. Die biologische Betrachtungsweise und Hinsicht verändert die Beleuchtung. Hier kommt ein Grundzug des Buches zum Vorschein: das Bestreben, das Wirkende zum Teil von der Transzendenz der Idee in die biologische Immanenz zu verlegen. Das wiederholt sich auch in den Ausführungen über die Konstitution der von den Organismen hervorgebrachten Samen. Der Same ist zusammengesetzt aus Samenkörper und Samengedanke. Dabei unterscheidet Mitterer die ratio seminalis von der Zahlenstruktur des Samenkörpers. Die Zahlenstruktur des Samens ist ein erteiltes Abbild der Idee, als welche die Zahlenstruktur jedes Wesens in Gott präexistierte. Der Samengedanke ist die Kraft, welche die noch verborgenen Zahlen des Samenproduktes aus dem Samenkörper herausholt. Diese Unterscheidung zwischen Samengedanke und Zahlenstruktur des Samenkörpers erscheint dem Berichterstatter zweifelhaft. Denn auch die ratio seminalis hat Zahlencharakter und es ist fraglich, ob man die Zahlenstruktur des Samenkörpers als etwas Selbständiges von dieser Zahl abheben darf. Es kommt auf eine Unterscheidung von Zahl des Samenkörpers und Zahl der ratio seminalis heraus, die ziemlich fiktiv ist, da die Zahlidee sowohl den Körper zum Körper, wie den Samen zum Samen macht. Die höchst beachtliche Theorie Mitterers hinterläßt beim Leser die Frage,ob die Entwicklungslehre Augustins tatsächlich die vom Verfasser durchgeführte Selbständigkeit des Immanenten kennt, oder ob sie in seiner Lehre von den Ideen, die nicht nur das unbewegte Sein, sondern auch den zeitlichen Ablauf des Werdens enthalten, begründet ist.

Boyer geht bei seiner Untersuchung des Naturbegriffs Augustins von einer Definition aus (Natur ist ein fest bestimmtes, unwandelbares Sein, das auf sein eignes Ziel hingerichtet ist und eine ihm eigne festumschriebene Tätigkeit ausübt) und fragt, ob sich dieser Begriff bei Augustin nachweisen lasse. Er findet ihn in der Gottesanschauung (Natur Gottes) Augustins. Kraft der Formung durch die Ideen partizipiert auch die Natur des Seienden daran. Übrigens sagt auch Schneider (S. 86f.) Beachtenswertes über Natur bei Augustin.

5. Das Interesse unserer Zeit an der Grundlagenforschung spiegelt sich in einigen Arbeiten zur Wissenschaftslehre Augustins[1]). Thonnard betrachtet De civ. Dei als Verwirklichung des in De doctr. christ. entworfenen Programms der Benutzung profaner Wissenschaften durch den Christen. De civ. ist das Werk einer christlichen sapientia, die alles von Gott her erklärt und Christus als Weg zu Gott betrachtet. Der vielverhandelte Unterschied von scientia und

1) Vgl. auch bei R. Schneider, Seele und Sein S. 41ff. den Abschnitt über Existenzverständnis und Wissenschaft bei Augustin.

sapientia wird von SCHNEIDER in seinen existentiellen Bezügen erfaßt. Die scientia, welche sich im engeren Sinne auf die temporalia richtet (im weiteren Sinne umfaßt scientia jede klare, gewisse und begründete Erkenntnis) entspringt aus der Durchsicht der menschlichen Situation (dem nosse seipsum), welche den rechten Gebrauch der Dinge ermöglicht. Dabei muß jedoch in Ergänzung SCHNEIDERS festgehalten werden, daß für Augustin nicht die Existenz die Wissenschaft begründet. Die Wissenschaft ist nicht abhängig von der Weise meines Existierens und dem damit verbundenen Existenzverständnis. Sondern die Verknüpfung von Existenz und Wissenschaft stammt aus der Schau des ewigen Gesetzes, welches sich als Wissen und Leben in die Seele der Weisen überträgt (LORENZ).

DE PLINVAL geht davon aus, daß für Augustin die objektive Existenz der Wahrheit feststeht. Die menschliche Intelligenz bedarf jedoch der göttlichen Autorität zum Erreichen der Wahrheit. Der Glaube liefert die entscheidenden Antworten, die Logik schlägt die Brücke zwischen Glauben und Kritik. Gegenstände wissenschaftlichen Erkennens sind die Natur und der Bereich des Geistigen: Gott und die Seele. Für die Dinge der Natur sind Beobachtung und Auffinden der Zahlenverhältnisse wissenschaftliche Erkenntnismittel, im Geistigen die Deutung der Zeichen, das Lernen, welches die Bedeutung der Zeichen übermittelt, die Erhebung zu Gott, welche die Grenzen der artes liberales überschreitet, die Erleuchtung, in der sich die Vorgegebenheit der Wahrheit meldet. In formal methodischer Hinsicht bedient sich Augustin der Frage, der Definition, des Syllogismus und wie Plotin der persuasio, die gern mit Metaphern und Bildern arbeitet. Die Untersuchung DE PLINVALS deutet mit Recht an, daß neben der überlieferten Dialektik die eigentliche wissenschaftliche Methode Augustins der Vollzug des Übergangs vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Sinnlichen zum Sein ist. Diese Methodik hat Augustin von seiner Metaphysik her entwickelt[1]). Allerdings ist bei Augustin, wie DE PLINVAL es ausdrückt, der unabhängige Sucher allmählich durch den Exegeten und Theologen verdrängt worden. Doch läßt sich m. E. zeigen, wie die Schriftwissenschaft bei Augustin dem Wissenschaftstyp seines anfänglichen prinzipiellen Entwurfs, der mannigfache Beziehungen zur antiken Sprachphilosophie hat, durchaus entspricht.

6. Ein Sonderproblem der wissenschaftlichen Prinzipienlehre, in der ja auch das Verhältnis von Glauben und Wissen zur Sprache kommt, ist die Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie, d. h. die Frage, ob die augustinische Zueinanderordnung von Glauben und Wissen eine christliche Philosophie ermöglicht. Die Antworten lauten verschieden. CUSHMAN betont zunächst, daß Augustin bei aller Hochschätzung der ratio naturalis doch jede

1) ZKG 67, S. 239ff.

Anpassung des Glaubensstandpunktes an den der Vernunft und profanen Bildung schroff zurückgewiesen habe. Die Vernunft reicht nicht zu, weil der menschliche Wille verdorben ist, so daß der Mensch nicht zur Erkenntnis gelangen kann, ehe der Wille dem Mittler Christus unterworfen ist. Daraus folgt der Primat des Glaubens, der sich an die Autorität der Schrift und der Kirche hält. Die Aufgabe der Autorität ist es aber nicht, dem zweifelnden Intellekt einen Grund der Gewißheit darzubieten. Ich glaube nicht auf Grund der Autorität. Vielmehr schaffe nach Augustin der Glaube die Autorität. Ich glaube der Autorität, weil die Gnade Gottes meinen Willen zur Demut Christi gebeugt hat. Aus dieser Darlegung CUSHMANS ist zu entnehmen, daß er die Möglichkeit einer christlichen Philosophie skeptisch beurteilt. Seine Ausführungen über den Primat des Willens bei Augustin bedürfen der Korrektur durch das, was bei SCHNEIDER (S. 231) hierzu gesagt ist.

REARDON dagegen geht von der augustinischen Harmonie zwischen Vernunft und Glauben aus. Der Glaube gründet sich nicht auf sich selbst, die Vernunft ist seine Basis. Diese bestimmt die Wahl einer Autorität. Es gibt für Augustin keinen Glauben ohne Vernunft, der Christ wird durch die Anwendung der Vernunft auf die Glaubenstatsachen zur Philosophie geführt.

Die kath. Forschung bejaht durchweg die Möglichkeit einer christlichen Philosophie auf Grund der Prinzipien Augustins. Freilich kann sich diese vom „Denken im Lichte des göttlichen Wortes[1])" bis zu einer Philosophia perennis verengen, die alles anzunehmen hat, was die Kirche als wahr lehrt (VÉGA). Dabei ist auf kath. Seite das Bestreben unverkennbar, eine anthropologische Begründung der christlichen Philosophie bei Augustin aufzufinden. Während THONNARD sich vorsichtig so ausdrückt, daß Augustin von der Anschauung des denkenden Ichs ausgeht und sein fundamentales Prinzip in Gott findet, steigt PERL fröhlich in die Abgründe der Bewußtseinstheologie. „Es gibt nämlich ein menschliches Bewußtsein, das ist Augustins feste Überzeugung, das auf die Absolutheit der Werte, vor allem des Höchstwertes, eingestellt ist... In diesem menschlichen Bewußtsein liegt – auch das sind augustinische Ergebnisse – die Erkenntnis unserer eigenen Kreatürlichkeit... einer restlosen Abhängigkeit von der Idee des Schöpfers in bezug auf Sein und Sosein" (S. 121). Von daher erscheinen Schleiermacher und Ritschl geradezu als Augustini redivivi. MAXSEIN macht auf die Rolle des Herzens, das bei Augustin der Wesenskern des Menschen ist, in dem sich leibliches und seelisches Leben verflechten, als Quellgrund des Denkens aufmerksam und entwirft von daher die Philosophie Augustins als Philosophie des Herzens.

Die schärfste Fassung des Problems einer christlichen Philosophie bei Augustin erreicht der Aufsatz von LÖWITH. Die Tatsache, daß Augustin die Ver-

1) SCIACCA S. 65, siehe oben Literaturverzeichnis zu Teil II.

nünftigkeit des Glaubens betont, löst die Frage nicht, wie sich der Übergang vom natürlichen Glauben zum christlich qualifizierten Glauben vollzieht. Die göttliche Autorität, der ich Glauben schenken soll, muß mir selbst den Glauben an sie geben. Das ist aber der Sprung in einen Zirkel, der nur so lange geschlossen ist, als man sich in dem einmal gewonnenen Glauben hält. Das Verhältnis von Glaube und Wissen ist bei Augustin eine in sich zurücklaufende Kreisbewegung. Das, was vor der Vernunft zu begründen wäre, nämlich Gott und seine Offenbarung, muß schon als Voraussetzung angenommen sein, um als einsichtige Begründung des Glaubens dienen zu können. Der fragende und untersuchende Geist der Philosophie ist etwas anderes, als der geschlossene Zirkel der Glaubensvoraussetzungen. So kommt Löwith zu dem Schluß: „Es kann, streng genommen, keine ‚christliche Philosophie' geben". Die Philosophie kann nur die Möglichkeit einer sich selbst offenbarenden göttlichen Wahrheit offen lassen.

Von Augustin her wäre freilich zu fragen, ob Löwith die Rolle der Inkarnation Christi in Augustins Denken zureichend gewürdigt hat. Der fleischgewordene Christus ist für Augustin eine auctoritas, die den Menschen nicht geheimnisvoll überwältigt, sondern die im natürlichen Bereich erschienen ist und durch lückenloses Zeugnis zu uns kommt. Die Übereinstimmung zwischen christlicher auctoritas und philosophischer ratio ist darin begründet, daß für Augustin die auctoritas Christi eine empirische Erscheinungsform der Wahrheit selbst ist, die sich ausgewiesen hat. Im Sinne Augustins liegt also kein Zirkel vor. Die Aussage, daß der Glaube die Autorität schaffe, ist nicht augustinisch.

7. Das Zentrum der Philosophie Augustins ist die Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit. In der augustinischen Philosophie der Zeit[1]) taucht das Problem Seele und Sein wieder auf. Chaix-Ruy[2]) zeigt, wie sich Ontologie und Psychologie in Augustins Philosophie der Zeit begegnen. Das Sein gehört der Ewigkeit zu, die Zeitlichkeit der Seele. Das Verhältnis von Seele und Sein ist das von Zeitlichkeit und Ewigkeit. Obwohl die Zeit in unserem Inneren als distentio animi erscheint, bleibt sie doch das uns Umgreifende. Das Bewußtsein erschafft die Zeit nicht, die psychologische Instanz verweist auf die ontologische Grundlage der Zeit. Augustin kennt ein Sein der Zeit jenseits ihres Ablaufs im Bewußtsein. Diese Ontologie der Zeit wird durch die Abhandlung Zimaras beleuchtet, die herausarbeitet, daß die rationes intelligibiles, die ewigen, unwandelbaren Gedanken Gottes auch alle Zeitbestim-

1) Guitton, J. Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Aug., Paris 1955 ist ein unveränderter Neudruck der 1. Aufl. von 1933 unter Hinzufügung einer Vorrede von 22 Seiten.

2) Die Monographie desselben Verfassers: Les dimensions de l'être et du temps Lyon 1953, liegt außerhalb unseres Berichtszeitraumes.

mungen der Dinge enthalten. Dennoch ist nach Chaix-Ruy die Zeit nicht bis ins reine Sein der Ewigkeit zurückzuverfolgen, Sein und Zeit sind nicht identisch, das Sein der Zeit ist geschöpfliches Sein. Zeit und Ewigkeit haben keinen gemeinsamen Nenner. Die gelebte Zeit der menschlichen Existenz ist freilich nicht mehr die ursprüngliche, geschaffene, „essentielle" Zeit. Sie hat durch den Fall den Charakter beraubender Negativität erhalten, sie ist die Zeit, die das Altern und den Tod mit sich führt. Die Inkarnation Christi leitet die Rückführung der Zeit zur Ewigkeit ein. Dieser Prozeß ist auch Sinn und Inhalt der Geschichte – psychologische und historische Zeit entsprechen sich. Die civitas Dei sieht der Wiedereinsetzung in die „verlorene Zeit" entgegen, ihre Zeit ist die Zeit der Hoffnung. Die schönen Analysen der memoria durch Chaix-Ruy werden von Moreau ergänzt. Die memoria hat die Fähigkeit, die Zeit zurückzuhalten und ihr Dauer zu verleihen. Diese psychologische Dauer der Zeit ist ein Ruf, zum Sein der Ewigkeit zurückzukehren. Im Umkreis der Gedanken von Chaix-Ruy bewegt sich die durchaus lesenswerte Arbeit von Flórez. Zum Zeitverständnis Augustins vgl. auch den in Teil IV besprochenen Aufsatz E. Dinklers.

8. Das Verhältnis der Seele zum Leib ist für Augustin das Problem der Verbindung eines Körpers mit einem körperlos-geistigen Wesen. Das ist genau die Art, in der Porphyrios das Leib-Seele-Problem anfaßt, die Sententiae des Prophyrios müßten mehr, als das bisher geschehen ist, hier für Augustin herangezogen werden. Daß tatsächlich Beziehungen der Leib-Seele-Lehre Augustins zu Prophyrios vorliegen, weist Fortin an Hand von ep. 137, 11 nach. Auch das Bild vom Leib als Gewand der Seele, dem Pépin nachgeht, deutet auf Porphyrios hin. Die Geistigkeit der Seele ist aber nicht rein immateriell. Augustin übernimmt vom Neuplatonismus die Vorstellung einer unräumlichen materia spiritalis. Die Engel bestehen aus dieser geistigen Materie, die sich in der conversio zu Gott formt (Armstrong). Ist nun das Verhältnis Seele-Leib eine substantielle Union im Sinne des aristotelischen Schemas von Form und Materie oder eine akzidentielle Union wie bei Plato (der Mensch ist die Seele, der Leib ist nur das Instrument der Seele)? Couturier möchte diese Alternative durch eine dritte Lösung ersetzen. Die Verbindung Leib-Seele ist wie in der Inkarnation Christi hypostatisch: die Einheit zweier Naturen in einer Person, der der Seele. Die Seele nimmt den Leib in ihre Dynamik auf. Auch Schwarz ist der Ansicht, daß eine substantielle Vereinigung von Seele und Leib für Augustin nicht zu behaupten sei. Die Seele ist nicht kraft ihres Wesens, sondern kraft ihrer Tätigkeit Formprinzip des Körpers. Philosophisch gesehen steht die augustinische Lösung in der Mitte zwischen Plato und Aristoteles. Auch dieser Befund lädt ein, sich einmal Porphyrios näher daraufhin anzusehen.

IV

1. E. Hendrikx hat die Forderung erhoben, neben dem philosophischen Einschlag im Denken Augustins der biblisch-altkirchlichen Denkart des Bischofs mehr Recht widerfahren zu lassen. Damit gibt er einer Tendenz Ausdruck, die sich jetzt in der Augustinusforschung immer stärker geltend macht und die das enge Verhältnis Augustins zur Bibel hervorhebt. Der Kirchenvater hat ja bekanntlich viel Mühe auf die Revision des Bibeltextes verwendet, ein Zeichen, wie wichtig ihm das Schriftwort war[1]). Der Evangelientext, den er vor der Aufnahme des Vulgatatextes benutzt, stellt nach Mizzi eine revidierte Form des afrikanischen Textes dar. Es scheint, daß eine frühere Revision Lesarten eines Textes aufgenommen hat, welcher dem der codices a (Vercellensis s. IV/V) und b (Veronensis s. V) ähnlich war, eine spätere fügte dann Lesarten eines mit f (Brixianus s. VI) verwandten Textes ein. Auch im augustinischen Psaltertext sind Beziehungen zu Norditalien sichtbar. Vaccari streicht aus der Reihe sogenannter „Afrikanismen" im augustinischen Psalter eine Anzahl von Vokabeln, die auf den von Ambrosius benutzten Psalmtext, dem der augustinische sehr ähnelt, zurückgehen, also nicht afrikanisch sind. Die wirklichen Sonderlesarten des Psalters Augustins nähern sich der griechischen Version des Aquila. Vaccari möchte darum an seiner Konjektur Aquila für Itala in De doctr. christ. 2, 22 festhalten. Augustins zähes Eintreten für die LXX gegen Hieronymus wird von Jouassard verteidigt: Augustin hatte Befürchtungen für die Einheit der Kirche. Die Zurückdrängung der LXX würde die Kluft zwischen Griechen und Lateinern verstärken. In der Tat ist ja auch die Verschiedenheit der Sprache mit ihren theologischen Konsequenzen ein kirchentrennender Faktor zwischen Orient und Okzident gewesen.

Die tiefe Verwurzelung des augustinischen Denkens in der Bibel enthüllt sich in überwältigender Weise, wenn man den Bibelzitaten Augustins nachgeht. Die ungeheure Aufgabe einer Sammlung sämtlicher Bibelzitate und Anspielungen auf biblische Stellen bei Augustin hat A. M. La Bonnardière, gestützt auf eigne Sammlungen und den Index von Lagarde[2]) unternommen. Dadurch soll allmählich die Biblia Augustiniana von D. Lenfant durch ein modernen Anforderungen entsprechendes Hilfsmittel (ein Lenfant du siècle wie Chatillon scherzhaft bemerkt) ersetzt werden. Die Tabellen der schon erschienenen Stücke geben das Zitat, das Datum der Zitierung, den Fundort und die orchestration scripturaire, d. h. die „biblischen Begleitstimmen". Es sind dies Ketten von Schriftzitaten, die bei Augustin immer wieder im Zusammenhang mit der Anführung einer Bibelstelle oder bei einem bestimmten

1) de Bruyne, S. Augustin reviseur de la Bible, Miscell. Agost. Rom 1931.
2) UB Göttingen, cod. ms. Lag. 34, 1–3.

Thema auftauchen. Frau La Bonnardière gibt auch vergleichende Übersichten der Zitate bei Cyprian, Ambrosius und anderen Lateinern. Die von der Verfasserin ebenfalls schon in Angriff genommene Auswertung des Materials zeigt die liturgischen und polemischen Zusammenhänge, welche die Zitierung bedingen und auf welche wiederum die Zitate hinweisen. Von da aus ist die Untersuchung der Bibelzitate ein Hilfsmittel für die chronologische Festlegung mancher Augustintexte. Augustin steht aber mit seinen Zitaten auch in einer exegetischen Tradition. So weist die Verbindung von Mt. 6, 12 und I. Joh. 1, 8 auf Optat v. Mileve zurück. Sie erscheint bei Augustin am Rande der quadragesimalen Katechese über das Vaterunser, meist in polemischer Absicht: zunächst gegen den Heiligkeitsanspruch der Donatisten, dann in antipelagianischer Wendung. Wenn das Konzil von Karthago im Jahre 418 die irrige Auslegung von Mt. 6, 12 und I. Joh. 1, 8 durch Pelagius verurteilt, so bestätigt es eine Tradition der afrikanischen Kirche, die Augustin verfochten hat.

Der exegetische Einfluß des Ambrosius auf Augustin (Rollero) beschränkt sich nicht auf eine Einführung in die Allegorese, sondern ist bis in Einzelheiten feststellbar. So verrät die Behandlung des Stammbaums Jesu (De cons. Ev. 1, 2, 3; 2, 1–4) – die Verschiedenheit der Stammbäume hatte ja einst im jungen Augustin Glaubenszweifel erweckt – starke Einwirkung des Ambrosius. Der Einfluß des Mailänder Bischofs ist am größten in den Quaest. Evangeliorum (399/400). In den Tract. in Ev. Joh. wird Augustin selbständiger und polemisiert sogar gegen einige ambrosianische Deutungen.

Die exegetische Durchführung bestimmter Themen wird von Rondet (das Meer Symbol der sündigen Welt, die Eitelkeit als zugleich platonisches und biblisches Thema) und G. Folliet (die drei Gruppen von Christen: Kleriker, Mönche und Laien werden von Noah, Daniel und Hiob symbolisiert, bzw. nach Mt. 24 von den Menschen, welche das Weltende im Feld (Priester), im Bett (Mönche) oder in der Mühle (Laien) ereilt) veranschaulicht.

Das Studium der Zitate und der exegetischen Themen, die bei Augustin einen festen Platz haben, erhellt nicht nur die Entwicklung Augustins. Die Zitate haben auch eine wichtige formale Rolle im Aufbau augustinischer Schriften. Auf dieses Phänomen stoßen unabhängig voneinander die Arbeiten von Knauer[1]) bei der Untersuchung der Confessiones und Istace bei De doct. christiana. Augustin bildet an entscheidenden Stellen der Confessiones richtige Zitatnester. Diese Zitate haben eine ordnende, gliedernde Funktion, sie erscheinen am Abschluß kleinerer oder größerer Zusammenhänge und verklammern die einzelnen Teile des Werkes miteinander. Istace achtet auf die Präsenz des Zitates im Geiste des Schriftstellers Augustin. Der Bischof „kon-

1) Siehe oben Lit. zu Teil II.

struiert" seine Darlegungen auf ein Zitat hin, das er von vornherein im Auge hat. Auch wenn er rein dialektisch verfährt, ist die Dialektik doch vorweggenommene Exegese, sie ist vom krönenden und die sichere Begründung gebenden Schriftzitat her entworfen. Das Zitat ist kein Ornament, sondern bestimmt die innere Architektur der Darstellung. Der Gedankengang Augustins ist nur von dem Schriftvers aus zu verstehen, auf den er zusteuert. Sowie man diesen Text entdeckt hat, ist es, als würden die Linien eines magnetischen Kraftfeldes sichtbar. Istace findet in der steten Präsenz der Hl. Schrift das verbindende Band, mit welchem Augustin seine einzelnen Lehraussagen zusammenhält. Die Mitte der Schrift sind die sogenannten theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung. Sowohl im 1. Buch von De doctr. christ. wie auch in De cat. rud. gelangt Augustin zu einer Synthese des dogmatischen Stoffes, die sich um diese 3 Tugenden zusammenschließt und methodisch unter ständigem Bezug auf weithin die gleichen Schrifttexte durchgeführt wird. Dabei wird in De doctr. christ. das von der Schrift Vorgegebene in den dialektischen Rahmen frui-uti eingespannt. In De cat. rud. bewahrt es in dem dort verwendeten 7-Tage-Schema seine chronologische Abfolge. Wo Augustin das Ganze der christlichen Lehre darstellen will, d. h. den Inhalt der Schrift bezüglich auf Glaube und Sitte, Vergangenheit und Zukunft, da ordnet er seine Darlegung um Liebe, Glaube, Hoffnung an und schafft so ein Lehrgebilde, in dem jeder einzelne Punkt auf das Doppelgebot der Liebe bezogen ist. Dieses Verfahren befolgt er auch im Enchiridion von 421. Von hier aus fällt ein neues Licht auf den „Systematiker" Augustin: die Schrift ist bei ihm nicht nur Material-, sondern auch Formalprinzip der Dogmatik. Damit hat der Verfasser zweifellos etwas Richtiges gesehen. Ein Problem bleibt freilich eben die Einfügung der „Schriftmitte" in den dialektischen Rahmen des frui-uti in De doctr. christiana. Wenn, wie Istace selbst beobachtet (S. 25), hier die ethische Darlegung vorwiegt (das Schema frui-uti entstammt ja der antiken Ethik) und die dogmatische Lehre einfaßt, ist es dann nicht so, daß nicht nur die Exegese die Dialektik leitet, sondern auch die Dialektik der Exegese ihr Gesetz vorschreibt? Die antiken Schemata, denen Augustin folgt, werden durch seinen Willen, sich an die Schrift zu binden, nicht zu kraftlosen Schatten.

Die Ergebnisse von Istace sind geradezu eine Ermutigung für das sehr beachtenswerte Unternehmen Polmans, die Theologie Augustins als eine Theologie des Wortes Gottes zu entwerfen. Dabei sucht P. jedoch nicht mit Istace eine Verbindung zwischen Schriftauffassung und systematischem Entwurf Augustins herzustellen, sondern behandelt als Einleitung eines auf mehrere Bände angelegten Werkes Augustins Lehre vom Wort Gottes, nach den loci der reformierten orthodoxen Dogmatik: Schrift und Wort Gottes, Inspiration, Autorität, Klarheit, Genugsamkeit und Notwendigkeit der Schrift. Das

Schriftwort ist die Quelle der Theologie Augustins. In der Streitfrage, ob Augustin als Vorläufer des protestantischen Schriftprinzips anzusehen sei[1]) oder im römisch-katholischen Sinne die Überordnung der Kirche über die Schrift lehre[2]), entscheidet sich Polman mit Nachdruck dafür, daß die Schrift die höchste Autorität für Augustin ist, der geradezu als Begründer der Lehre vom Worte Gottes angesehen werden müsse. Die Wahrheit liegt m. E. in der Mitte zwischen beiden Standpunkten: Schrift und Kirche sind gleicherweise Zeugen der Wahrheit, die den Aposteln und Propheten kundgetan wurde[3]). Mit Recht hebt Polman die zentrale Stellung der Predigt bei Augustin hervor. Hat aber tasächlich die Bibel den Neuplatonismus hier überwunden, wie der Verfasser behauptet? Die Hermeneutik Augustins stellt dieses Problem in aller Schärfe. Polman meint, daß das geistliche Verstehen vom Wort der Schrift ausgeht. Der himmlische Lehrer schenkt das geistliche Verstehen durch die geöffnete Bibel. Dem steht aber entgegen, daß für Augustin der Weg vom äußeren Sprachklang zum Lehrer Christus und von da erst zum Verstehen der Schrift geht. Das Verstehen wird nicht durch die Worte vermittelt, sondern durch das verbum aeternum, dem das innere Ohr lauscht. Das entspricht der Sprachphilosophie Augustins, die keineswegs bloß vom Neuplatonismus her zu verstehen ist. Das Wort ist nach Augustin vom Sein der Dinge getrennt, erst die eigne Anschauung der res erschließt die Bedeutung der Worte. Das Gebäude des augustinischen Biblizismus erhebt sich auf einem antiken Grundriß. Der Berichterstatter möchte gegen Polman festhalten, daß die sprachphilosophische Grundlage Augustins Lehre vom Worte Gottes von der reformatorischen unterscheidet. Erst die Parallele zwischen Inkarnation Christi und Wort (auch im Worte ist ein sinnlich gegebener Stoff von einem Geistigen geformt) bringt Augustin zu einer höheren Wertung des menschlichen Wortes.

Diese kommt im Prolog zu De doctr. christ. zum Vorschein, den P. Brunner nach seinem hermeneutischen Gehalt befragt hat. Gott hat durch Menschen reden wollen und will, daß sein Wort durch Menschen weitergegeben wird. Dieser Wille ist zu achten. Augustin wendet sich daher gegen Charismatiker, die ohne menschliche Belehrung nur durch direkten Umgang mit dem himmlischen Christus das Verständnis der Schrift erlangt zu haben sich rühmen. Zwar vollzieht sich auch bei Augustin die eigentliche Heilserkenntnis jenseits von Wort und Schrift und in der Tat mutet die Anschauung der Charismatiker wie eine Radikalisierung der Lehre Augustins vom Verstehen an. Aber Augu-

1) So B. Warfield, Augustine's Doctrine of Knowledge and Authority, The Princeton Theological Review 5, 1907, 353 ff.

2) Ch. J. Costello, St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture, Diss. Washington 1930.

3) Zur Begründung vgl. ZKG 67, 1956, 219–221.

stin hat diese Konsequenzen abgewehrt. Man könnte sich im Hinblick auf den Aufsatz von Folliet[1]) fragen, ob hinter diesen Charismatikern, die von Engeln belehrt sein wollen, nicht Mönchskreise messalianischen Typs stehen. Jedenfalls verficht Augustin die methodische Schriftauslegung. Diese Wendung zur Methode ist nach Brunner ein wichtiger geistesgeschichtlicher Vorgang, der für die Herausbildung eines wissenschaftlichen Bewußtseins überhaupt von Bedeutung ist. Augustin begnügt sich nicht mit der materialen Überlieferung des Schriftinhalts, er schreitet zur Erforschung methodischer Auslegungsregeln fort. Damit soll die Selbständigkeit eignen Verstehens und Auslegens und die Vermeidung von Irrtümern erreicht werden. Brunner sieht das Recht für diese methodische Besinnung über die Normen des Schriftverständnisses darin, daß für Augustin nach Gottes Willen sich das Verstehen und Auslegen der Schrift in mitmenschlicher Kommunikation vollziehen soll. Dazu wird man noch auf die oben erwähnte, von der Christologie her erfolgende „Aufwertung" des Menschenwortes hinweisen dürfen.

2. Die Christologie Augustins, die seit dem Werke von Scheel[2]) keine monographische Behandlung erfahren hatte, ist in der Berichtszeit in erfreulicher Weise gefördert worden. Der Aufsatz von Outler bewegt sich im wesentlichen noch innerhalb des von Scheel gespannten Rahmens, van Bavel, dessen kenntnisreiche Monographie der wichtigste Beitrag zur Christologie Augustins ist, versucht darüber hinauszustoßen. Scheel sah die Christologie des Bischofs von Hippo unter dem Vorzeichen des neuplatonischen Logos, van Bavel nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Lehre von Christus als Mensch. Diese Verschiedenheit der Hinsicht äußert sich etwa in der Interpretation des berühmten augustinischen Begriffspaars: forma Dei – forma hominis (servi). Scheel versteht beides von den verschiedenen Zuständlichkeiten des Verbum, van Bavel weist nach, daß damit die natura Dei bzw. hominis gemeint ist. So ist bei van Bavel die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur Christi in dringenderer Weise das Grundproblem. Er gibt zunächst eine chronologische Übersicht und Auslegung der christologischen Texte Augustins und schließt dann systematische Erörterungen an – ein Verfahren, dessen Vorteile durch einige Wiederholungen erkauft werden müssen. Entscheidend ist für Augustin der Begriff persona, durch den die Einheit der beiden Naturen Christi gewährleistet wird. Der Verfasser unterscheidet drei Stadien in der christologischen Verwendung des Begriffs persona bei Augustin. In der Frühzeit nimmt die Weisheit Gottes den Mittler Christus auf (suscipere), so daß er eins mit ihr wird und ihre Person „trägt" (agere personam). Das präzisiert sich zwischen 397 und 400 zu der Anschauung, daß die Person des Verbum

1) Siehe oben Literaturverzeichnis zu Teil II.

2) O. Scheel, Die Anschauung A.s über Christi Person u. Werk, 1901.

(die 2. Person der Trinität) eine menschliche Natur annimmt und in die Einheit seiner Person aufnimmt. Persona hat hier nicht den modernen Sinn, sondern bedeutet: la forme révélatrice d'une autre chose (S. 18). Schließlich gelangt Augustin zu der Formulierung, daß Christus eine Person in zwei Naturen sei, die, obwohl bei Tertullian vorgebildet, doch lange nicht geschichtlich wirksam geworden war. Die Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen ist eine Tätigkeit des Verbum. Das wirkt sich bis in Augustins Lehre von den Affekten Christi aus. Die Traurigkeit Christi z. B. hat ihren Grund nicht in der eignen menschlichen Natur Christi, sondern Christus erregt in sich den menschlichen Affekt, wenn er es um unsertwillen für notwendig hält. Die menschliche Natur Christi ist überhaupt der normalen menschlichen Natur überlegen. Augustin stützt sich hier auf Rm. 8, 3: Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati. Die „Ähnlichkeit des Sündenfleisches" wird zum Gefäß einer ganzen Theologie. Christus nimmt zwar Altern, Tod, körperliche Bedürfnisse auf sich, aber Augustin schreibt ihm keinerlei Nichtwissen und Schwäche der Seele zu. Dabei grenzt er sich jedoch scharf gegen den Apollinarismus ab, auf den er schon früh (De div. qu. 83) Bezug nimmt. Die Gnade, die in der hypostatischen Vereinigung liegt, hebt die menschliche Natur Christi über den Rest der Menschheit empor. Dieser Gesichtspunkt der Gnade tritt durch die pelagianische Kontroverse in der Christologie Augustins hervor. Die Idee einer moralischen Einigung der beiden Naturen im Sinne der Antiochener und des Nestorius ist Augustin fremd, wie der Verfasser mit Recht gegen Scheel bemerkt. Die Parallele zu Nestorius scheint vielmehr auf pelagianischer Seite vorzuliegen. J. Plagnieux geht dem von Cassian und Prosper von Aquitanien erhobenen Vorwurf nach, daß in der pelagianischen Gnadenlehre die christologische Häresie des Nestorius stecke und entdeckt Augustin (De corrept. et gratia 11, 30; De praed. s. 15, 30) als Quelle dieser Anklage. Gegen Nestorius und die Pelagianer betont Augustin, daß der Mensch Jesus nicht durch sein exemplarisches Leben verdient hat, Sohn Gottes zu sein, sondern auf Grund der Prädestination in der Inkarnation ohne vorhergehende Verdienste Sohn Gottes geworden ist. Die antipelagianische Polemik veranlaßt Augustin, die Christologie unter dem soteriologischen Aspekt zu durchdenken und bringt die Verbindung christologischer Orthodoxie mit der Gnadenlehre zuwege. – Van Bavel zeigt noch, daß die Verbindung zwischen Verbum und Mensch in Christus sich durch den Begriff persona von allen anderen Verbindungen des Göttlichen mit dem Kreatürlichen unterscheidet. Bei der Vereinigung des Hl. Geistes mit der Taube entsteht keine persona.

Die Christologie Augustins ist überwiegend traditionell. Seine Überlegungen über die menschliche Natur Christi sind ausführlicher als bei seinen Vorgängern. Er steht in der Wertung der menschlichen Natur in der Mitte zwischen

Hilarius von Poitiers, der sie noch höher über das gewöhnliche Menschenniveau erhebt, und Ambrosius, dessen Realismus er mildert. Von der griechischen Christologie hat Augustin, vielleicht aus Gregor von Nazianz, ep. 110, zwei Gedanken als erster im Abendland übernommen: den Vergleich der hypostatischen Union mit der Vereinigung von Seele und Leib beim Menschen, und die Auffassung der Seele als Verbindungsglied zwischen Verbum und Fleisch. Der Eindruck eines gewissen Überwiegens der Verbum-Seite in der Christologie Augustins, den auch die Darlegungen VAN BAVELS hinterlassen – Augustin kann sich z. B. nicht vorstellen, wie Christus am Kreuze hätte verlassen werden können und verschließt sich so die Tiefen, die Luther in seiner Theologie des angefochtenen Christus aufgedeckt hat – macht es doch schwierig, den Ansatz Scheels als gänzlich verfehlt zu verwerfen. Das Urteil Marrous[1]), Scheels Buch sei incompétent et péremptoire ist jedenfalls ungerecht.

Das bei VAN BAVEL kürzer behandelte Verhältnis von Christus und Kirche ist das Thema der umfangreichen und guten Dissertation von E. FRANZ. Der Verfasser geht von der Entsprechung Adam-Christus aus. Für Augustin schließen Adam und Christus jeweils die ganze Menschheit in sich, wobei Adam sowohl figura Christi ist wie auch Antithese zu ihm als Repräsentant der von Gott abgefallenen Menschheit. Christus zielt durch die susceptio hominis, welche sein ganzes Leben und Sterben umfaßt, auf die Erlösung. Die Sammlung der neuen Menschheit, der civitas Dei, geschieht in der Kirche, die nicht mit dieser neuen Menschheit zu identifizieren ist. Christus und die Kirche als Haupt und Leib sind der totus Christus. Wie ist nun nach FRANZ das „In-Adam-Sein" und „In-Christus-Sein" zu deuten? Er verwirft die Kategorien der moralischen (Christus als exemplum, dem wir in asketisch-moralischer Nachfolge verbunden sind – so G. PHILIPS) und der physisch-mystischen Einheit (durch die Annahme unseres Fleisches ist eine physisch-mystische Verbindung Christi mit uns hergestellt) und möchte sie durch die des „Personalen" und „Geschichtlichen" ersetzen[2]). Wir sind in Adam kraft der Teilhabe an der durch Adam begründeten Menschennatur. Dies wird „personalistisch" verstanden. „Weil unser Leben ständig unter der Vorentscheidung steht, die sich in Adam vollzogen hat, weil wir jeden Tag unseres Lebens von dieser Vorentscheidung her leben müssen und sie ständig aktualisieren, indem wir sie nachvollziehen – darum kann gesagt werden, daß wir alle in Adam gewesen sind..." (S. 12). Für dieses Existenzverständnis ist der Rekurs auf Adam eigentlich überflüssig. Die Tatsache Adam wird zum Ideogramm existentieller Bezüge. Aber der Verfasser hat ja noch die Kategorie

1) Rev. Et. lat. 33, 1955, 428.

2) VAN BAVEL scheidet wiederum zwischen physischer und mystischer Einheit. Die physische Einigung des Verbum und der menschlichen Natur in der Inkarnation liegt der mystischen Einigung zwischen Verbum und Kirche zugrunde. S. 79.

des Geschichtlichen. „Indem Augustin menschliche Existenz nur als ‚In-Adam-Sein' verstehen kann, bejaht er die Geschichtlichkeit seiner Existenz und steht damit zu der ihm auferlegten universalen Verantwortung für die Welt" (S. 16). Was heißt hier „Geschichtlichkeit"? Ist es das Fortwirken des in Adam faktisch Geschehenen? Aber wie ist dieses Fortwirken zu denken? Hier spielen bei Augustin doch durchaus physische Kategorien (Übertragung durch Zeugung) mit. Oder ist „Geschichtlichkeit" die Begegnung mit meiner Adamsnatur? Hier führt Franz den Begriff des „Komplexiven" ein, d. h. der einzelne ist von der Umwelt umgriffen, die Gesamtheit gibt dem einzelnen das Sein. Aber die personalistische Reduktion von Geschichte auf die Begegnung mit meiner in die Umwelt integrierten Natur entfernt doch das „Physische" nicht. Die vom Verfasser mit Hilfe des „Personalen" und „Geschichtlichen" versuchte Entmythologisierung des „In-Adam-Seins" macht die augustinischen Gedankengänge nicht deutlicher. – Die Darstellung des Verhältnisses von Christus und Kirche enthält viele schöne und treffende Beobachtungen. Der Verfasser bemüht sich hier ebenfalls, dem Begriffspaar physisch-moralisch zu entgehen. Das In-Christus-Sein der Kirche, d. h. der Christen, ist in der Inkarnation begründet. Das wird wieder personalistisch-geschichtlich gedeutet. „Wo Wort Gottes und Mensch miteinander verbunden werden, da geschieht Inkarnation, da ist Kirche, da ist Christus" (S. 22). Der Verfasser meint das aber nicht im Sinne der Theologie des Methodios von Olympos, sondern es steht hinter dieser Aussage die Reduktion der Inkarnation auf Verkündigung. Das Verhältnis zwischen der Kirche und Christus, zwischen Leib und Haupt ist im Glauben sich vollziehende „geschichtliche" Begegnung. Die Kirche ist nicht Christus prolongatus, sondern Christus identifiziert sich mit der Kirche, indem er spricht: et ipsi sunt ego. Hier ist freilich von der Christologie her zu fragen: Ist auch die Menschheit Jesu, in die wir Christen ja einbeschlossen sind, bei Augustin „Christus" nur, weil sich das Verbum verkündend mit ihr identifiziert? Und entspricht die personalgeschichtliche Betrachtungsweise der augustinischen Ontologie?

Wichtig ist der Hinweis auf den ekklesiologischen Hintergrund der augustinischen Rechtfertigungslehre und der imitatio Christi. Die Rechtfertigung ereignet sich nicht nur zwischen Christus und dem einzelnen, sondern zwischen Christus und der Kirche. Der Austausch von Sünde und Gerechtigkeit vollzieht sich zwischen caput und corpus. Christus ist exemplum in der Darbietung dessen, was auch der Leib empfangen wird. Die Nachfolge Christi ist nicht ein Mittel, das Heil zu erlangen, sie ist vielmehr das in der Gliedschaft am Leibe sich vollziehende Heil selber. Das Christusgeschehen wirkt sich für den Menschen aus im Kirchengedanken. – Man wird dem Verfasser für seine Darlegung der engen Verflechtung von Christologie und Ekklesiologie bei Augustin nur danken können. Es wäre interessant, das Verhältnis die-

ser Gedankengänge etwa zur Theologie des Methodios von Olympos zu untersuchen. Piolanti betont freilich, daß Augustin sich zur Verdeutlichung des Einflusses des Hauptes Christus auf seinen Leib ethisch-juridischer Kategorien bedient und sich eher in der Nähe des Paulus als in der Platos befindet.

Die große Rolle Christi in der Predigt und Frömmigkeit Augustins erscheint plastisch in den Bildern vom Christus mons und Christus lapis angularis, die zugleich Christus und die Kirche bezeichnen (Lauras), oder von Christus als dem demütigen Arzt (Arbesmann). Auch findet sich eine hohe Zahl von Christusgebeten bei Augustin. Die Grundhaltung des augustinischen Betens ist das direkte Gebet zum Vater durch den Mittler Jesus Christus. Es gibt aber auch zahlreiche Gebete an Christus allein, während Gebete an Heilige nur spärlich nachweisbar sind. Das Marienlob Sermo 291, 6 PL 38, 1319 ist kein Gebet. Baus bringt am Schluß seines Aufsatzes über Christi Stellung im Beten Augustins eine wertvolle Auswahl augustinischer Christusgebete[1]).

3. Ein unerschöpflicher Gegenstand ist die Lehre Augustins über Kirche, civitas Dei und civitas terrena. Es kehren hier die Themen des doppelten Kirchenbegriffs, des Verhältnisses von Kirche und civitas Dei, Kirche und Reich Gottes, Kirche und Staat und des Rechtes oder Unrechts der Ableitung mittelalterlicher Theokratie aus Augustins Gedanken wieder. Der von H. Reuter (Augustinische Studien, Gotha 1887) behauptete doppelte Kirchenbegriff Augustins (Kirche einerseits die sichtbare hierarchische Institution, andererseits der numerus praedestinatorum) läßt sich durchaus nicht vertreiben, so oft man ihn auch eliminieren möchte – so durchweg die katholische Forschung, als deren Repräsentant F. Hofmann (Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung, München 1933) genannt sei. Auf nichtkatholischer Seite bestreitet z. B. Kamlah[2]) die These von Reuter. Die Zähigkeit des doppelten Kirchenbegriffs, der sich bei Benz wieder meldet, hat offenbar sachliche Gründe, denn schon die Donatisten warfen Augustin vor, er lehre zweierlei Kirche (Brev. coll. 3, 10, 19 Pl 43, 634). Benz kritisiert denn auch den Harmonisierungsversuch von Hofmann, nach dem für Augustin niemand in der ecclesia praedestinata steht, der nicht der sichtbaren Kirche wenigstens am Ende seines Lebens zugehöre. Demgegenüber stellt Benz fest, daß neben dem kirchlichen Positivismus Augustins, der die Grundlage seines Kirchenverständnisses bildet und ihn drängt, die sichtbare und die unsichtbare Kirche möglichst gleichzusetzen, eine Gedankenreihe steht, nach der die prädestinierende Gnade den Rahmen

1) S. 336–339. Die Übersetzung der Anrede Augustins an seine Gemeinde: caritas vestra mit „Euer Liebden" S. 336 wirkt auf den heutigen Leser erheiternd.

2) W. Kamlah, Christentum u. Geschichtlichkeit, 1951² (1940: Christentum und Selbstbehauptung).

der sichtbaren Kirche auch zu überschreiten vermag. Überhaupt hebt Benz, sich hier mit Harnack berührend, die ungelösten Spannungen im Denken Augustins hervor. Die Prädestinationslehre durchbricht den hierarchischen Kirchenbegriff, an dem Augustin durchaus festhält, und setzt innerhalb der Kirche selbst der Wirksamkeit der Sakramente eine Grenze. Wenn Benz die häufige Gleichsetzung von ecclesia und civitas Dei bei Augustin zugibt, so deutet er dieses Phänomen umgekehrt wie Kamlah nicht als Durchbruch altchristlicher Eschatologie, sondern als Schritt auf dem Wege der Enteschatologisierung. In Augustin finde die Entwicklung ihren Abschluß, die an Stelle der Naherwartung der Parusie die Lehre von der Kirche als dem gegenwärtigen Gottesreich gesetzt hat. Kinder nimmt in dieser Frage eine vermittelnde Haltung ein, die sich schon bei Lewalter[1]) andeutete: Augustin historisiert die Eschatologie nicht völlig, das Gottesreich bahnt sich bloß in der Geschichte an. Die Kirche ist das Bindeglied zwischen der innergeschichtlichen und der endgeschichtlichen Seite des Reiches Gottes, sie ist das Reich Gottes in seiner verborgenen Anbahnung und sie führt hin zu dem Reich Gottes in seiner offenbaren Vollendung. Die alte crux der protestantischen Augustinforschung, De civ. 20, 9, wo Augustin die hierarchische Kirche mit dem Reich Gottes gleichsetzt, muß Kinder als einen gelegentlichen lapsus Augustins deuten, der sich freilich als geschichtsmächtig erwiesen hat. Die an Augustin von Kinder geübte Kritik, er habe die Christusbezogenheit für Reich Gottes und Kirche nicht streng durchgeführt, wird man nach den Ausführungen von E. Franz nicht aufrechterhalten können. Auch die Begründung der Kirche auf die Prädestination widerspricht ihrer Christusbezogenheit nicht, denn Christus ist ja Modellfall und Vermittlung aller Prädestination.

Der von Kamlah mit Energie verfochtene eschatologische Aspekt des augustinischen Kirchenbegriffs – ecclesia heiße nie „empirische katholische Kirche", vielmehr ist die geschichtliche Gemeinde ecclesia nur in der eschatologischen Bezogenheit auf die ecclesia praedestinata hin – wird von Ratzinger grundsätzlich anerkannt. Er versucht aber, die sichtbare katholische Kirche wieder mehr zu Ehren zu bringen. Zwar führt das Bemühen, von den Begriffen Volk und Haus Gottes die augustinische Ekklesiologie zu beleuchten, trotz vieler wertvoller Beobachtungen doch im Grundsätzlichen nicht viel weiter. Der mit „Haus Gottes" umschriebene Begriffsbereich hat keine Eigenbedeutung für die Lehre Augustins von der Kirche und bei populus Dei führt die Analyse auf die schon bekannte Problematik des Doppelbegriffs von äußerer liturgischer Gemeinde und innerer unsichtbarer Christusgemeinde.

---

1) E. Lewalter, Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins, ZKG 53, 1934, 1–51.

Ratzinger versucht, diese Doppelheit auf zwei Wegen zu überwinden: durch die sakramental-ekklesiologische Deutung der civitas Dei und den Hinweis auf die Rolle der platonischen Ontologie im civitas-Verständnis Augustins. Civitas Dei, gleichbedeutend mit ecclesia, ist für Augustin im Anschluß an den alttestamentlichen Sprachgebrauch „Stadt". Hier fließt das antik-römische Verständnis von civitas bei Augustin ein. Er versteht unter civitas das, was er konkret als solche vorfand, nämlich die civitas Rom. Die Mitte der antiken civitas ist der Kultus. Auch die Gottescivitas ist Kultstätte des wahren Gottes. Sie feiert in der Eucharistie das Opfer des Leibes Christi. Im sakramentalen Gottesdienst sind civitas Dei und katholische Kirche eine Einheit. Die augustinische Definition der civitas Dei als Gemeinschaft derer, die durch die Liebe zum höchsten Gut zusammengehalten werden, wendet Ratzinger ebenfalls kultisch. Die Liebe, welche das Wesen der Gottespolis ausmacht, ist das sacrificium, welches das Stehen in der caritas bedeutet. Diese sakramental-ekklesiologische Deutung enthält ein berechtigtes, auf protestantischer Seite zu wenig beachtetes Moment. Doch ist nicht zu übersehen, daß für Augustin bei der Bestimmung dessen, was civitas Dei ist, nicht der cultus im Vordergrund steht, sondern der amor, welcher über das Sakramental-Kultische doch weit hinausgreift. Die Heranziehung der platonischen Ontologie zur Eliminierung des doppelten Kirchenbegriffs läßt ebenfalls Fragen offen. Zwischen den beiden Schichten der einen Kirche, der ecclesia catholica und der ecclesia sancta waltet nach Ratzinger das Verhältnis von sensus (visus) und intellectus. Die Stelle, auf welche diese weittragende Konstruktion gebaut wird, gibt das aber einfach nicht her: qui per communionem sacramentorum intus videntur et per iniquitatem morum foris intelliguntur (C. litt. Petil. 2, 80, PL 43, 314). Die Urteile intus videri und foris intelligere haben hier mit der platonischen Zweiweltenlehre absolut nichts zu tun. In diesem Versuch eines Einbaus von ecclesia und civitas Dei in eine platonische Stufenfolge vom Sinnlichen zum Intelligiblen scheint die (anders abgezweckte) Leisegangsche Interpretation von De civ. 15, 2[1]) ein Echo zu finden.

Leisegang las aus dieser Stelle ein platonisches Stufenreich heraus: civitas caelestis spiritualis, civitas terrena spiritualis, civitas terrena carnalis. Die Analyse des Textes durch Cranz macht jedoch erneut evident, daß Leisegangs Deutung nicht zutrifft. Augustin sagt nicht, daß die auf Erden wandernde civitas Dei ein Bild der himmlischen sei. Die platonisierende Auslegung von Augustins civitas-Lehre führt immer wieder zur Annahme von drei civitates. Brezzi, der sich an Leisegang anschließt, bezeichnet die civitas terrena spiritualis als das politisch-geschichtliche Ideal Augustins – eine zeit-

1) H. Leisegang, Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei, Archiv für Kulturgeschichte 16, 1925, 127–155.

liche Gesellschaft, die von geistlichen Idealen erleuchtet, an der civitas Dei und an der civitas terrena Anteil hat. Die Bezeichnung civitas für diesen Bereich irdisch-geschichtlicher Werte wird von Marrou mit Recht abgelehnt, es gibt für Augustin nur zwei civitates und ihre Vermischung in der geschichtlichen Zeit. Wenn freilich Marrou civitas Dei und civitas terrena seinerseits „Ideen" im platonischen Sinne nennt, so ist dazu ein kräftiges Fragezeichen zu setzen.

Die civitas-Lehre Augustins erscheint noch schwieriger, wenn man die Problematik der civitas diaboli oder terrena hinzunimmt und nicht bloß nach der merkwürdigen Identität und doch Differenziertheit von civitas Dei und Kirche, civitas terrena und Staat, sondern auch noch nach dem Verhältnis von Kirche und Staat fragt. Eine brauchbare Einführung in diese Probleme bietet der Vortrag von Stakemeier. Seitdem hat sich die Fragestellung hinsichtlich der civitas terrena durch das Buch von Maier wesentlich verschärft. Der Verfasser behandelt den Begriff der civitas terena unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung Augustins mit Rom. Das römische Reich ist nicht einfach das geschichtliche römische Staatswesen, sondern Verkörperung der civitas terrena, der metaphysischen Gegenbürgerschaft zur civitas Dei. Augustins Gegnerschaft zu Rom und zum Römertum ist in seinem Welt- und Geschichtsverständnis verankert. Da Rom civitas terrena ist, muß seine Geschichte notwendig als Geschichte des Abfalls und Widerstands gegen Gott beschrieben werden. Augustin liebt die moralische Betrachtung der Geschichte. Pöschl sieht darin wie in dem Pessimismus und dem Schuldgefühl Einwirkung römischer Geschichtsauffassung. Maier legt mehr Wert auf die theologische Komponente: die Geschichtsbetrachtung wird bei Augustin als Erforschung des übernatürlichen Gehalts alles Geschehens zur Theologie im eigentlich augustinischen Sinne. Die Grundthese des wichtigen Buches von Maier ist die kompromißlose Romfeindschaft Augustins, die sich überhaupt auf den Bereich der Werte antiker Bildung erstrecke, und seine Absage an die eusebianische Reichstheologie. Der Kampf Augustins gegen Rom ist zugleich der Kampf gegen einen christlichen Humanismus, welcher von einer gewissen Eigenständigkeit und natürlichen Güte menschlicher Ordnung und menschlichen Lebens ausgeht. Damit ist die Auseinandersetzung mit den Römern entscheidend antipelagianisch bestimmt. Es fehle auch bei Augustin eine positive Betrachtung des von christlichen Herrschern gelenkten Imperiums. Die Kritik an Maiers These vom historischen Befund aus ist in den Arbeiten von J. Straub enthalten. Augustins Sorge um das Heil der Seelen im Zusammenbruch des römischen Imperiums in Nordafrika ist zugleich die Sorge um das Heil der staatlich politischen Gemeinschaft. Das zeigen die von Straub angeführten Stellen aus dem Briefwechsel Augustins mit Bonifatius und dem comes Darius. Dem irdischen Staat bleibt sein Wert als bonum terrenum, ja

Augustin erhofft eine geistliche regeneratio Roms, die es der civitas caelestis einverleiben würde. Die theologische Kritik an Maier müßte sich mit der These auseinandersetzen, daß die Ontologie Augustins für seine ethischen Urteile irrelevant sei. Die augustinische Ontologie, nach der jedes Seiende an sich ein Gut ist, werde im Bereich der Ethik durch seine Gnadenlehre ausgeschaltet, die sittlich gutes Handeln erst durch den Glauben möglich sein läßt. Selbst wenn eine Gemeinschaft oder ein Handeln an sich gut sind, müssen sie bei Fehlen des wahren Bezugspunktes – und das ist der Gott Jesu Christi – als böse verurteilt werden. Aber Augustin gesteht sowohl dem Staat, wie allen irdischen Gütern zu, daß auf sie dieser wahre Bezugspunkt angewendet werden kann. Das ist der Sinn seiner Lehre von frui und uti, aus der Maier einseitig nur die Antithese zur antiken Welt entnimmt.

Die tieferen Gründe für das eigentümlich Schillernde in Augustins Haltung zum Staate werden durch den instruktiven Aufsatz von E. Dinkler erhellt. Sie sind in Augustins Geschichtsauffassung zu suchen. Augustins Geschichtsverständnis, das ohne die Neuentdeckung der biblischen Eschatologie nicht möglich gewesen wäre, überwindet die zyklische Geschichtsauffassung der Griechen. Das Interessante ist nun die Doppelung der augustinischen Geschichtskonzeption, die Dinkler aufzeigt. In De civitate Dei ist ein objektiviertes Geschichtsverständnis enthalten: Die Geschichte ist ein fortschreitender Prozeß, Heilsgeschichte, die auf das Ziel des Endes hin gerichtet ist. Innerhalb dieser apokalyptisch-eschatologischen Sicht ist der christliche Staat nicht besser als der heidnische. Mit dieser „objektivierten Geschichte" verbindet sich aber ein existentielles Verständnis von Geschichtlichkeit, welches auf den Zeitanalysen des 11. Buches der Confessiones beruht. Augustin löst die Zeit von der Welt der Natur, von der Verknüpfung mit dem Lauf der Gestirne, und erkennt, daß sie an das Zeitbewußtsein der menschlichen Existenz gebunden ist. Die Zeitlichkeit des Menschen ist dadurch geprägt, „daß Vergangenheit und Zukunft im aktuellen Jetzt der Gegenwart zusammentreffen" (S. 518). Damit ist die Gegenwart offen auf die Zukunft hin, die Zukunft ist im „Jetzt" gegenwärtig. Es ist fast eine Art von realized eschatology – Augustin weiß um die Möglichkeit, daß im Kairos, im „ewigen Heute" die Erfüllung der Geschichte liegen kann. Von dieser „Geschichtlichkeit" her erwächst für den Christen die Pflicht zur Mitarbeit an den Aufgaben dieser Welt und auch des Staates.

Der von Maier herausgearbeitete romfeindliche Gedankenzug Augustins wird auch von Spörl anerkannt. Spörl leitet die innere Fremdheit Augustins gegenüber dem Staate jedoch aus der Gedankenwelt her, in der er sich vor seiner Bekehrung bewegt habe. Augustin sei hier der „innerlich nicht ganz umgestaltete Konvertit aus *hellenistischen* (Unterstreichung vom Berichterstatter) Weltanschauungen und Häresien", womit Neuplatonismus und Ma-

nichäismus gemeint sind (S. 70). Wenn demgegenüber *Aristoteles* und seine christlichen Nachfahren („die christliche Urlehre") gepriesen werden, ob ihrer sicheren und ausgewogenen Begründung der Güte des Staates, so wirkt das einigermaßen pikant.

Zur Klärung der civitas-Lehre Augustins bietet sich der Weg terminologischer Untersuchungen, der mit bemerkenswerter Gründlichkeit wieder von DEL ESTAL und ROSADO beschritten worden ist. Auf über 30 Seiten Tabellen, die von ROSADO stammen, sind die Stellen gesammelt, wo in De civ. Dei die Termini civitas, ecclesia, res publica, patria, urbs, gens, regnum, saeculum, societas, imperium, Jerusalem, Babylon, populus vorkommen. Aus diesem Material stellt DEL ESTAL die Elemente des augustinischen civitas-Begriffs zusammen. Die civitas Augustins ist nicht bloß die Gemeinschaft in geliebten Dingen. Zu den Momenten „Gemeinschaft von Menschen" und „Band der concordia" kommt als drittes eine „Staatsraison" von Gebieten und Gehorchen hinzu. Der Verfasser zieht dafür De civ. 19, 13 PL 41, 640 heran, wo die pax civitatis definiert wird als ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Die civitas Augustins ist nicht Stadt, sondern Stadt-Staat. Sie sei ecclesia und polis, hierarchische Lebensgemeinschaft als juristische Ordnung von Gebieten und Gehorchen. Die civitas Romanorum ist, wie bei RATZINGER, gedanklicher Archetyp der augustinischen civitas Dei. DEL ESTAL wendet sich gegen Kamlahs pessimistische Deutung der augustinischen Staatsauffassung. Der Bischof stelle civitas Dei und Rom nicht wie gut und böse gegenüber, sondern wie gut und weniger gut – ein Standpunkt, bei dem nun freilich DEL ESTAL das Pendel des Urteils ebenso zu weit ins Positive ausschlagen läßt, wie es bei Kamlah und MAIER ins Negative geht. Staat und Kirche sind gemischte Körperschaften, in beiden existieren die beiden civitates zusammen.

Gegenüber dieser starken Betonung des Rechtlich-Juristischen in Augustins civitas-Lehre (die sich übrigens auch bei RATZINGER findet) macht der Vergleich der augustinischen Definition von populus mit der von Augustin kritisierten ciceronianischen bedenklich. Augustin definiert populus als coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus (De civ. 19, 24 PL 41, 655 f., vgl. 2, 21, col. 66–69 und 19, 21 col. 648 ff.), Cicero dagegen als coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatus (De rep. 1, 25). Das Juristische ist von Augustin, gerade wegen seiner theologischen Kritik an der römischen iustitia, entfernt worden! – Von der Bedeutungsgleichheit von regnum und civitas her schlägt DEL ESTAL als Übersetzung des augustinischen civitas das spanische reino vor, nicht ciudad oder estado.

Dem Werden der civitas-Lehre Augustins geht LAURAS an Hand der Gegenüberstellung von Jerusalem und Babylon im augustinischen Schrifttum nach. Diese Studie ist eine „refonte" der gemeinsam mit H. Rondet veröffentlich-

ten Untersuchung über das Thema der beiden civitates im Werk Augustins[1]). Babylon ist in der endgültigen Phase des augustinischen Denkens gleichzeitig die Stadt der Gottlosen, die Menschen und Geister umfaßt, und die terrena respublica, wo Christen wichtige Posten innehaben. Jerusalem umschließt die Christen, welche durch die Sünde noch Gefangene Babylons sind, die Engel und die Seelen derer, die schon im Himmel sind. Während des größten Teiles seines Lebens sieht Augustin die Beziehung Jerusalem-Babylon nicht als Kampf, obwohl dieser Aspekt, namentlich der des inneren Kampfes des Menschen gegen Babylon, nicht fehlt. Die Haltung Augustins zur weltlichen Gewalt ist nicht grundsätzlich pessimistisch.

Je nach der Beurteilung der Haltung Augustins zum Staat wird man über das Verhältnis der mittelalterlichen Theokratie zur augustinischen Gedankenwelt verschiedener Meinung sein. Nimmt man eine gewisse positive Haltung Augustins zum Staate an, etwa in dem Sinne, daß die civitas Dei christliche Gesichtspunkte für die Regierung der Völker liefert, so wird man nicht sagen können, daß das mittelalterliche Denken die augustinische Auffassung verraten habe. Arquillière formuliert dies so: die Tendenz zur Theokratie sei augustinisch, die theokratische Lehre selbst gehöre aber Augustin nicht zu. Das allgemeine Charakteristikum des Augustinismus ist das Bestreben, die natürliche Ordnung in der übernatürlichen aufgehen zu lassen. Diese ihrem tiefsten Wesen nach geistliche Strömung wirkt sich auf politischem Gebiet in der Absorbierung des natürlichen Rechtes des Staates in einer höheren Gerechtigkeit, d. h. im Rechte der Kirche, aus. Höchst bedauerlich ist, daß Arquillière die simplifizierende Meinung vertritt, die päpstliche Macht habe die geistliche Freiheit gegen die Eingriffe der deutschen Kaiser in die Kirche verteidigt – als sei der Gregorianismus ein rein geistliches Phänomen und Philipp der Schöne inexistent.

Spörl stellt die Verschmelzung der civitas Dei mit dem Gedanken des Imperiums bei Otto von Freising dar, die einen wesentlichen Unterschied zu Augustin bedeutet, Kinder vergleicht die Zwei-Reiche-Lehre Luthers mit der Augustins. Gegenüber der üblichen Sicht vom dualistischen Ansatz Augustins, der im Weltreich etwas Teuflisches sah und dieses Odium auf den Staat übertragen habe, und dem theozentrischen Ansatz Luthers, der auch im Weltreich ein Reich Gottes eigner Würde erblickte und den Gegensatz von Göttlichem und Teuflischem quer durch Kirche und Staat gehen sah – einer Sicht, die grundsätzlich von Kinder nicht bestritten wird, ist aber die Verwandtschaft der augustinischen und lutherischen Konzeption nicht zu übersehen. Die tiefste Gemeinschaft besteht in dem eschatologischen Aspekt. Bei Augu-

1) A. Lauras und H. Rondet, Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin, Etudes augustiniennes, Paris 1953, 99–160.

stin und Luther liegt der Versuch vor, das Verhältnis zwischen dem Reich Christi und dem Weltreich in der urchristlichen Sicht eschatologischer Erwartung zu erfassen und diese Einsicht in Paraklese und Predigt fruchtbar zu machen.

Die seit Hahn und H. Scholz angenommene Abhängigkeit der civitas-Konzeption Augustins von Tyconius wird von RATZINGER angezweifelt. Bei Tyconius liegt nicht die Lehre von zwei civitates vor, sondern von einer civitas mit zwei Seiten. Jerusalem ist zugleich auch Babylon, die Kirche ist ein corpus bipartitum. Dabei berücksichtigt RATZINGER jedoch nicht die Stellen aus dem Apokalypsenkommentar des Tyconius, die bei H. Scholz[1]) angeführt sind.

Für das Echo, welches der Bischof von Hippo bei seinen Zeitgenossen fand, könnte der Ortsname Theopolis in den südfranzösischen Alpen ein interessantes Beispiel sein, MARROU macht die Theorie recht wahrscheinlich, daß dieser Name sich auf Augustins De civ. Dei bezieht, denn der Gründer des Ortes, Dardanus, gehörte zu den Korrespondenten Augustins (ep. 187 De praesentia Dei).

4. Die Gnadenlehre Augustins ist in der Berichtszeit vor allem in ihrem anthropologischen Aspekt (Lehre vom Urstand und der Erbsünde) und in ihrer Zuspitzung auf die Prädestinationslehre und deren Auswirkung auf das Freiheitsproblem behandelt worden[2]).

Augustins Lehre von Urstand und Erbsünde ist die negative Folie seiner Gnadenlehre. Der vorbild ich klare Aufsatz von SOLIGNAC bietet einen guten Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit diesem Gedankenkreis. Unter Ausschaltung der streng theologischen Fragen untersucht der Verfasser die anthropologischen Begriffe, die Augustin in der Entfaltung seiner Erbsündenlehre verwendet. Bekanntlich deutet sich ja schon in der Darstellung des Urstandes, welche die Theologen geben, das Gefälle ihrer Anthropologie entweder nach der Seite des Synergismus zwischen Gott und Mensch oder nach der Seite der Unterordnung unter die Majestät der Gnade an. SOLIGNAC läßt nun die Struktur der augustinischen Gedanken, welche die Alleinwirksamkeit Gottes und die Verantwortung des Menschen zugleich festhalten wollen, deutlich hervortreten. Das posse non peccare des Urzustandes ist kein Indifferenzzustand, kein Gleichgewicht zwischen Rechthandeln und Sünde, sondern eine dynamische Kraft, die auf Ausschluß der Sünde hindrängt, eine Spontaneität zum Guten. Die vor dem Fall vorhandene Fähigkeit, nicht zu sündigen, gründet aber nicht im natürlichen Sein des Menschen, sie ist ein Geschenk Got-

1) H. SCHOLZ, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Leipzig 1911, S. 78.

2) VANDENBERGHE genügt wissenschaftlichen Ansprüchen nicht. Dem Augustinismus werden die Zähne ausgebrochen: la formule „ma grâce te suffit" n'est donc point vraie absolument S. 45, dazu Anm. 34.

tes. Das adjutorium sine quo non ist erforderlich zur Verwirklichung der Spontaneität des ursprünglichen Menschen zum Guten. Ohne dieses adjutorium wäre der Fall des Menschen keine Schuld, denn ohne es hätte der Mensch keine Fähigkeit zur Verwirklichung des Guten gehabt. Die Gnade ermöglicht die Schuld. Wichtig ist der Hinweis des Verfassers auf die Quelle der Unterscheidung zwischen dem adjutorium sine quo non, das vor dem Fall gewährt wurde, und dem adjutorium quo, welches dem durch Christus wiederhergestellten Menschen geschenkt wird: Augustin hat sie rhetorischen Traktaten entlehnt, sie scheint stoisch zu sein: *αἴτιον δι' ὃ* und *αἴτιον οὗ οὐκ ἄνευ* (Cic. Top. 15, 58–59; De fato 16, 36). Die Weitergabe der Ursünde Adams als Erbsünde vollzieht sich entsprechend der dualistischen Anthropologie Augustins auf zwei Ebenen, auf körperlicher und auf seelischer. Augustin hält zwar das Problem der Weitergabe der Erbsünde in der Seele für unlösbar – er hat sich zwischen Traduzianismus und Kreatianismus nicht entscheiden können – Psychisches und Somatisches durchdringen sich aber in den beiden Schemata der Tradierung, welche Solignac unterscheidet. Das biologisch-juridische Schema stellt juridisch die Einbeschlossenheit aller Menschen in Adam fest und schreibt biologisch den semina die Weitergabe der Befleckung zu, das psychologisch-ethische Schema läßt die Sünde Adams durch die psychische Bewegung der Konkupiszenz bei der Zeugung mitgeteilt werden, die durch ihren ungeordneten Charakter ethisch disqualifiziert ist. Der augenblickliche Zustand der Menschheit begreift sich sowohl aus der Erbschaft der Sünde wie auch einer faktischen Gemeinschaft von Tatsünden. Die Sünde ist also überpersönlich und persönlich.

Die Ausführungen Solignacs räumen einige Punkte der Kritik aus, welche Gross an der augustinischen Erbsündenlehre geübt hat. Gross wirft Augustin vor, daß nach seiner Lehre Gott etwas Unausweichliches als Schuld anrechne. „Der augustinische Erbsündengott handelt wie ein Richter, der einen des Diebstahls Überführten mit Kleptomanie bestrafen würde" (S. 786).

Strohms Darstellung des Begriffs der natura vitiata ergänzt und bestätigt die Ergebnisse Solignacs in gewisser Weise. Die Erbsünde ist bei Augustin nicht bloß fleischliche Konkupiszenz, sondern auch eine übernatürliche Wunde oder Krankheit, durch die der böse Feind im gefallenen Menschen wirkt.

Die Ansicht von Dubarle, daß Augustin außer der Übertragung der Sünde Adams auch die von Sünden der Eltern und unmittelbaren Vorfahren auf den einzelnen lehre, kann der Berichterstatter in den dafür angezogenen Texten nicht wiederfinden. Augustin spricht lediglich von einer Übertragung des reatus peccati der Eltern, die aber nicht die Natur der Nachkommen verändere (Ench. 46–47 PL 40, 254–255). Damit ist doch deutlich gesagt, daß dieser reatus etwas qualitativ Verschiedenes von der durch Adams Fall bewirkten Erbsünde ist.

Den durch Julian von Eklanum erhobenen Vorwurf, daß in der augustinischen Erbsündenlehre ein manichäischer Rest stecke, hat Augustin seinem Gegner zurückgegeben, indem er behauptete, der Pelagianismus führe zu manichäischen Konsequenzen. Montcheuil verteidigt Augustin gegen den naheliegenden Vorwurf, er bediene sich hier eines rhetorisch-polemischen Kniffes. Augustin ist zutiefst bewegt von dem Problem des malum. Das Übel in der Welt, die Leiden der Kinder, die Schicksalsschläge, welche die Menschheit treffen, sind nur auf dreierlei Weise erklärbar: entweder Gott ist ungerecht, oder es steht ihm, wie die Manichäer lehren, ein Prinzip des Bösen gegenüber, oder die Erbsünde bewirkt diese Übel als Äußerung der göttlichen Gerechtigkeit. Da der Pelagianismus sowohl die Erbsünde als auch die Ungerechtigkeit Gottes leugnet, bleibe von seinen Prämissen aus nur die manichäische Lösung. Augustin deckt von der Hl. Schrift und von der Metaphysik her die Schwäche des pelagianischen Optimismus auf. Montcheuil fordert eine eingehendere Untersuchung des Verhältnisses von imago Dei und Natur des Menschen zur Klärung der augustinischen Erbsündenlehre.

Mit der Behauptung, Gott habe nach Augustin, ohne daß seine Güte und Gerechtigkeit beeinträchtigt würde, den Menschen mit den Mängeln der Unwissenheit und Konkupiszenz erschaffen können (es geht dabei um die Interpretation von De lib. arb. 3, 30, 56), wirft Boyer ein recht scholastisches Problem auf, geleitet von der Furcht, daß die von Montcheuil (RechSR 23, 1933, 197–221) vertretene gegenteilige Meinung dem Jansenismus günstig sein könne. Boyer hat den Widerspruch von de Lubac, Lebourlier, Trapè erfahren. Die ganze Diskussion ist ziemlich unfruchtbar.

Floëri möchte Schatten des Zweifels auf die dogmatische Relevanz der Erbsündenlehre Augustins werfen. Papst Zosimus habe sich in seiner ep. tractoria von dem karthagischen Konzil des Jahres 418 distanziert und sich damit an die Lehre seines Vorgängers Innozenz I. gehalten. Zosimus spreche beim neugeborenen Kind nicht von Sünde, sondern nur vom Todeslos, um dessentwillen die Taufe zur Erlangung des ewigen Lebens nötig sei. Die Verurteilung des Caelestius durch Zosimus sei lediglich durch den politischen Druck des Hofes von Ravenna veranlaßt worden. Gegen diese Interpretation, deren neupelagianischer Hintergrund offensichtlich ist, wendet sich mit guten Gründen Piault.

In den Bereich der Sündenlehre gehört auch Augustins Anschauung vom Bösen, obwohl das Problem des malum bei ihm zunächst in der Form der Theodizee erscheint – wie kann das malum in der Welt mit der Güte und Gerechtigkeit des alles ordnenden Schöpfers vereinbart werden? Der Akzent verlagert sich dann mehr auf das malum als Sünde. M. Henschel hat an De civ. Dei das Problem des Bösen, das Augustin von früher Jugend auf bewegte, entfaltet. Der Verfasser arbeitet vor allem die doppelte Einstufung des malum

bei Augustin heraus: nach dem ordo naturae, in dem es eigentlich kein Böses, sondern nur ein weniger Gutes gibt, und nach der lex iustitiae Gottes, durch die das malum des bösen Willens als Sünde ohne jeden Abzug erscheint. Hier meldet sich das Verhältnis von Schöpfungslehre und Sündenlehre. Augustin kommt in der Schöpfungslehre mit monistischem Denken aus, alles ist von Gott und gut. In der Sündenlehre vertritt er mit dem liberum arbitrium zugleich einen Dualismus, der böse Wille ist Widerspruch und Empörung gegen Gott. Für das nihil als causa deficiens (dieser Begriff wird S. 51–57 schön erläutert) des bösen Willens lehnt Henschel freilich das Schillern zwischen Monismus und Dualismus ab. Das nihil ist nicht positive Verursachung, sondern nur Ermöglichung des Bösen. Die Einfügung des Dualismus in das ontologisch-monistische Ordnungsgefüge kennzeichnet die Struktur des augustinischen Denkens.

Zum Zentrum der augustinischen Gnadenlehre führen die bedeutsamen Untersuchungen G. Nygrens. N. unterscheidet das Prädestinationsproblem – ein dem Augustin eignes Problem, durch das er die abendländische Tradition entscheidend geprägt hat – als typisch theologisches Problem von dem der Willensfreiheit und der Theodizee, die beide auf antikem Boden gewachsen sind. Das Prädestinationsproblem entsteht daraus, daß die augustinische Theologie zwei Pole hat: gratia und meritum. Der meritum-Gedanke fordert die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen. Die unter dem Vorzeichen der Prädestination gesehene Gnade schaltet aber gerade jede freie Bestimmtheit des Menschen durch sich selbst aus. Dabei gelingt es Augustin zunächst, mit dem Problem der Willensfreiheit – er hält ja neben der Prädestination stets am liberum arbitrium fest – ganz gut fertig zu werden. Da der Mensch imago Dei ist, besteht auch sein Wille als Wille in der Teilhabe an Gott. „Wenn diese Verbindung durch die Gnade wiederhergestellt und vervollkommnet wird, dann bedeutet das, daß die schöpfungsgegebene Freiheit des Willens gleichzeitig wiederhergestellt und vervollkommnet wird“ (S. 288). Das ist auch das Ergebnis der Abhandlung von H. Rondet: Die Gnade Gottes setzt den menschlichen Willen in Freiheit, indem sie ihn frei macht zum Guten. Freilich stellt Nygren fest, daß neben diesem Begriff des liberum arbitrium, das psychologisch als Spontaneität des mit der Gnade geeinten Willens verstanden ist, durch die meritum-Theologie ein Begriff von Willensfreiheit hervorgezwungen wird, der dem Willen eine selbständige Rolle auf ursächlicher Ebene zuschreibt. Der Stachel der Prädestinationsproblematik ist nicht das Gegenüber von Gnade und freiem Willen, sondern von Gnade und Verdienst, und dieses Gegenüber führt zu klaren und ungelösten Paradoxien bei Augustin. Der Verfasser geht nun der Entstehung dieser Problematik nach. Zwischen Augustin und Paulus besteht ein erheblicher Unterschied. Die Prädestinationsaussagen des Apostels sind aus der Situation der

persönlichen Anrede, des Aufrufs, zu verstehen. Die Vorherbestimmung begegnet dem Menschen in seiner Berufung durch das Evangelium. Jesus Christus ist der Schlüssel zum Verständnis der Erwählung, nicht das Verhalten der Menschen oder die Frage nach der Berechtigung ihres Schicksals. Bei Augustin dagegen sind die Prädestinationsaussagen zu einer in kausalen Kategorien verlaufenden Beschreibung des Geschehens geworden, das den Menschen zum ewigen Leben oder zur Verdammnis führt. Diese Wendung von einer persönlich orientierten Begrifflichkeit, wie sie bei Paulus vorliegt, zu einer theoretisch kausalen erzeugt das Prädestinationsproblem. Der kausale Aspekt führt zum Entweder-Oder von göttlicher Allmacht oder Freiheit. Auch Christus als Vorbild unserer Prädestination (vgl. dazu den Aufsatz von E. Braem) ist diesem Schema unterworfen. Nygren leitet diese Theoretisierung daraus ab, daß Augustin von der religiösen Einstellung der antiken philosophischen Tradition her, die auch im Hortensius erkennbar wird, das Christentum in der Perspektive der natürlichen Religion auffaßte. Unter „natürlicher Religion" wird dabei die Augustin vorschwebende Synthese von philosophischer und christlicher Tradition verstanden. Die religiösen Fragen werden unter den empirisch-rationalen Gesichtspunkt gerückt. Im Gedanken an Christus als den inkarnierten Logos erhält die natürliche Religion einen konkreten Anknüpfungspunkt – Christus ermöglicht, wozu die menschliche Vernunft an sich nicht fähig ist. Diese Erwägungen Nygrens, welche das rationale Denken der natürlichen Religion bis in die Prädestinationslehre Augustins verfolgen, fördern die Einsicht in die Grundstruktur der augustinischen Theologie in entscheidender Weise. Auch das Verhältnis von Gesetz und Evangelium ist bei Augustin unpaulinisch verändert. Das Gesetz verlangt gute Werke, die Gnade gewährleistet sie. So sind die Werke die Hauptbedingung für die Rettung, der Glaube ist fides caritate formata. Die augustinische Ethik ist also durch die Forderung des Gesetzes bestimmt. Zur Erklärung dieser Umformung der paulinischen Lehre zieht Nygren die trinitarische Spekulation Augustins heran. Nach dem trinitarischen Schema muß in der imago Dei der Glaube vom Willen (caritas, Hl. Geist) geformt werden, um zu einem tugendhaften Leben zu werden. Es erscheint dem Berichterstatter jedoch problematisch, die Abweichung Augustins von Paulus mit der Trinitätslehre in Verbindung zu bringen. Der meritum-Gedanke würde zur Erklärung ausreichen. Übrigens macht J. Plagnieux darauf aufmerksam, daß in einigen Stellen von De trinitate, die in der ursprünglichen Fassung fehlten (so im Proömium des 4. Buches), antipelagianische Gedankengänge eingedrungen sind.

Das Hereinspielen der Philosophie in die augustinische Prädestinationslehre wird auch von de Plinval hervorgehoben. Nur ist die Beurteilung anders als bei Nygren – die Philosophie hat Augustin vor einem theologischen Fatalismus bewahrt, in den Paulus ihn hätte stürzen können, sie hat es ihm

erleichtert, das quid proprium der Freiheit und der Liebe festzuhalten. In de Plinvals Darstellung der augustinischen Freiheitslehre ist der von Nygren behauptete doppelte Freiheitsbegriff Augustins nicht anzutreffen, seine Bestimmung des liberum arbitrium deckt sich im wesentlichen mit der von H. Rondet.

Die auf Grund der Prädestination erfolgende Rechtfertigung spielt in der Augustinliteratur eine recht bescheidene Rolle. Saarnivaara beschreibt die Rechtfertigungslehre Augustins im Anschluß an Karl Holl als Erneuerung im Sinne eines „Wechsels des Geschmacks", eines Wechsels des Verlangens und der Liebe. Augustins Rechtfertigungslehre, die durch eine tiefe Kluft von der Luthers geschieden ist, ist darin katholisch, daß die Betonung auf der Liebe als dem Inhalt der Rechtfertigung liegt, der Mensch wird durch den in der Liebe tätigen Glauben gerecht. Über die forensische Auffassung der Rechtfertigungslehre Luthers durch den Verfasser kann hier nicht gesprochen werden.

5. Hat Augustin auch Maria der Erbsünde unterworfen? Diese Frage erregt naturgemäß das Interesse der kath. Theologen. Letzten Endes geht es hier um die Rolle der Maria als corredemptrix, man möchte die Annäherung Mariens an Christus möglichst weit in die Patristik zurückverfolgen. Dietz schreibt Augustin die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Maria, d. h. der Freiheit von der Erbsünde, zu, vor allem auf Grund von De nat. et grat. 36, 42–44, Capelle kommt zu dem entgegengesetzten Ergebnis: Augustin bezeichnet Mariens caro als caro peccati, sie ist nicht frei von Erbsünde. Dagegen haben die Pelagianer die Sündlosigkeit Marias behauptet. Julian von Eklanum wirft Augustin vor, er überliefere Maria dem Teufel. Augustin antwortet, Maria müsse wie alle Menschen wiedergeboren werden (op. imp. c. Jul. 4, 122). L'aveu est visiblement embarrassé. Par cet embarras même, Augustin témoigne en faveur du dogme futur que ses préjugés lui interdisaient d'accepter (S. 52). Dem etwas fassungslosen Leser bleibt ob dieser Argumentation doch die tröstliche Gewißheit, daß es wenigstens der Theologie auf keine Weise unmöglich ist, das gewünschte Resultat zu erzielen. Huhn begnügt sich mit dem Urteil, daß Augustin sich über die Erbsünde bei Maria nicht klar geäußert habe. Der afrikanische Bischof hat die Themen seiner mariologischen Ausführungen von Ambrosius, dem Patron der Marienverehrung (Harnack), übernommen und sie vertieft (Huhn). Die Größe Mariens liegt wie bei Ambrosius nicht in der physischen Gemeinschaft mit Christus, sondern in ihrer geheimnisvollen Beziehung zur Kirche. Sie hat die geistige Mutterschaft über die Glieder des mystischen Leibes Christi. Die Themen der Christologie dringen also in die Mariologie ein.

6. Das theologische Denken Augustins ist von der antiken Ethik – der Frage nach dem Lebensziel – ausgegangen. Seine theologischen Erkenntnisse, die

n Schriftstudium und Polemik gewonnen wurden, spiegeln sich wiederum in seiner Ethik. Die von Bigham-Mollegen für diesen Sachverhalt gebrauchte Formel, die augustinische Ethik sei eine Synthese von Neuplatonismus und NT ist freilich zu eng, das Antike in Augustins Ethik geht über das Neuplatonische hinaus. Die Übernahme der antiken eudämonistischen Fragestellung beurteilen die beiden Autoren einerseits als Stärke der augustinischen Ethik, der es gelingt, die Einheit des menschlichen Verlangens und der Liebe Gottes herzustellen. Andererseits könne jedoch die griechische Frage nach dem höchsten Ziel, weil sie rational und human ist, keine der Schrift vollgerecht werdende Antwort empfangen. Merkwürdig berührt, daß Augustins Ruf nach staatlichem Zwang gegen die Ketzer von den Verfassern verteidigt wird. Der Christ solle diesen Zwang nicht als Bischof im Interesse der Kirche ausüben, sondern als Bürger im Interesse des Staates. Dazu kann man nur „Nein" sagen, auch im Sinne Augustins, der doch zweierlei noch vermieden hat: Die Säkularisierung der Theologie, die sich in ihrer Politisierung offenbart und die „Theologisierung" des Politischen, die zu den Exzessen des Weltanschauungsstaates führt.

Der Versuch, die Staatslehre und Sozialethik Augustins unter Abstrahierung von seiner Theologie darzustellen, wie es die von marxistischer Sicht aus geschriebene Monographie Diesners versucht, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die Urteile des Verfassers, Augustin sei wegen der Interessengemeinschaft zwischen Kirche und großen Teilen der Oberschicht bemüht gewesen, den Besitzstand der herrschenden Klasse zu sichern, habe sich gern auf den Standpunkt der Reichen gestellt und den menschlichen Wert des Sklaven gering veranschlagt, beruhen nicht nur auf unzutreffenden Textinterpretationen, sondern vor allem auf dem unter Ignorierung der Arbeiten von Troeltsch (von denen einige im Literaturverzeichnis erscheinen) erfolgten Grundansatz des Buches, die Gesellschaftslehre Augustins nicht vom Religiösen her zu betrachten[1]). Das Werk van der Meers[2]) hat viele Behauptungen Diesners schon widerlegt, ehe sie ausgesprochen wurden.

Sowie man „humanistische" Maßstäbe an die Ethik Augustins anlegt (wie es ja auch bei Diesner vom marxistischen „Humanismus" aus geschieht), wird man entweder ihr Versagen feststellen oder sie umbiegen. Das erste geschieht bei Parker, der nüchtern konstatiert, Augustin mache keinerlei Anstalten, die Rechte des Individuums gegenüber dem Staatsabsolutismus zu vertreten, das zweite bei Ríocerezo, der Augustin gern zum Vorkämpfer der Humanisierung des Strafrechts machen möchte. Der Hauptbeweis Ríocerezos, Augustins Klage über den Mißbrauch der Folter De civ. 19, 6, ist frei-

1) Zur näheren Begründung vgl. ThLZ 81, 1956, 45–47.
2) Siehe oben Anm. 1 S. 28.

lich nicht schlüssig. Augustin kommt es hier mehr auf die Aporie des Richters im Zwang des Nichtwissens und Richten-Müssens an, als auf die Unmenschlichkeit des Instituts der Folter an sich.

Der Grundbegriff der augustinischen Ethik ist die caritas. Gallay untersucht nicht die Tragweite dieses Begriffs für das Ganze der Ethik und Theologie Augustins – diese Arbeit ist von Burnaby[1]) in einer für lange Zeit gültigen Weise geleistet worden (so daß der Nutzen von Grabowskis Abhandlung nicht recht einleuchtet; sie beruht zwar auf einer guten Materialsammlung, setzt sich jedoch mit Burnaby, der nur S. 45, Anm. 134 erwähnt wird, nicht auseinander) –, sondern zwei interessante Aspekte der caritas: Wie kann der Christ zur Gewißheit gelangen, daß er seinen Bruder liebt? und: Welches Verhalten entspricht der Liebe? Im Hintergrund beider Fragen steht, wie Gallay zeigt, das donatistische Schisma. Aus den Liebeswerken der Donatisten schließt Augustin, daß Liebe und Hochmut (das Schisma kommt aus dem Hochmut) dieselben Werke tun können. Dies gilt auch für katholische Christen. Das Mittel, sich zu vergewissern, ob man wahrhaft aus Liebe handelt, ist die Befragung des eignen Herzens im Angesicht Gottes. Diese Gewissenserforschung kann nicht täuschen, weil sie Gott zum Zeugen hat, ipse Deus videt in corde (In ep. Joa. tr. 6, 4 PL 35, 2021). Aus diesem Verfahren gewinnt Augustin fiducia und securitas. Der Gläubige, der in seinem Herzen die Liebe zu den Brüdern antrifft, kann schon hier auf Erden die Gewißheit haben, aus Gott geboren zu sein. Gallay will diese augustinische fiducia, die Frucht der caritas, nicht mit der Luthers, die mit dem individualistischen Glauben identisch sei, vergleichen. Man wird aber sagen müssen, daß gerade diese augustinische Fragestellung Luther, der die Fragwürdigkeit und das Zerbrechen unserer caritas vor Gott durchschaute, zur Verzweiflung getrieben hat. – Das Problem des der Liebe eignen Verhaltens betrachtet Gallay an Hand der Formel Dilige et quod vis fac (In ep. Joa. tr. 7, 8 PL 35, 2033). Diese Formel hat ihren Sitz in der antidonatistischen Kontroverse und dient zur Rechtfertigung der Unterdrückungsmaßnahmen gegen den Donatismus. Sie bedeutet, daß die Liebe nicht an ein bestimmtes Verhalten gebunden ist. Wenn der Christ in Erforschung des Herzens die Gegenwart der Liebe zu den Brüdern bei sich feststellt, kann er tun, was er will. Diese Liebe kann sich mit dem Bösen, mit Sünde und Häresie nicht abfinden. So nimmt sie auch die Gestalt des Zornes an, die Strenge ist ein Aspekt der Liebe. Diese Beobachtung ist nicht unwichtig zur Charakteristik Augustins. Das Gefährliche an dieser Lehre ist die – von Gallay nicht herausgestellte – geheime Unterordnung der Liebe unter die dem Menschen zugängliche irdische Gestalt eine

1) John Burnaby, Amor Dei, A Study of the Religion of St. Augustine, London 1947² (1. Aufl. 1938).

Wahrheit, die verabsolutiert wird, so daß die Liebe nur noch Mittel zur Vorantreibung eines anderen ist.

Den Einfluß der Erbsündenlehre auf die Ethik Augustins und die geschichtlichen Folgen dieses Vorgangs verdeutlicht die große Monographie M. Müllers. Die weitgehende Bestimmtheit der erbsündlichen concupiscentia als geschlechtlicher Lust formt Augustins Konstruktion der Paradiesehe. Nach anfänglich bildlicher Deutung – sie habe nicht der Fortpflanzung im heutigen Sinne, sondern der Hervorbringung geistlicher Früchte gedient – kommt Augustin zu der Ansicht, daß in der Paradiesehe durch körperliche Vereinigung Kinder erzeugt wurden, jedoch ohne libidinöse Erregung. Die Geschlechtslust ist Sündenstrafe. Auf dieser Konstruktion der Paradiesehe und ihrer Verschlechterung durch den Sündenfall gründet die Ethik der Ehe bei Augustin. Der Zweck der Ehe ist die Fortpflanzung, doch darf sie nicht unter Zustimmung zur Lust geschehen. Das Wesen der christlichen Gattengemeinschaft beruht auf dem Affekt des Geistes. Der christliche Ehemann verabscheut die körperliche Verbindung und sucht seine Frau für das ewige Reich zu formen. Er „liebt in ihr, daß sie Mensch ist und haßt, daß sie Weib ist" (De serm. Dom. 1, 15 PL 34, 1250). Diese Grundsätze Augustins werden in der Folgezeit, so schon bei Leo d. Gr., verschärft. Während Augustin lediglich den Willen zur Lust beanstandet, gilt der rigoristischen Theorie schon die Lust als Sünde. Müller hebt die Rolle des 731 in England verfaßten angeblichen Responsum Gregorii für die Züchtung eines Schuldgefühls in Ehedingen hervor, dem die reale Grundlage fehlt. Das von Augustin entworfene Idealbild der Paradiesehe beherrscht die Frühscholastik. Die Opposition beginnt mit Abaelard, der die Existenz einer „natürlichen Lust" des Fleisches behauptet, die schon im Paradies da war. Die Hochscholastik überwindet im Prinzip die Lehre von der Sündhaftigkeit des ehelichen Aktes, wenn diese auch gefühlsmäßig weiterlebt. Luther habe die frühscholastische Theorie, die Geschlechtslust sei böse, schmutzig und unrein, aufgenommen und nach Leugnung des sakramentalen Charakters der Ehe diese für ein äußerlich weltlich Ding erklärt. „Ideengeschichtlich betrachtet darf man also wohl sagen: der antike heidnische Dualismus mit seiner Verdammung des Geschlechtslebens hatte die christliche Theologie beeinflußt, den Einbau der Sexualethik in die christliche Lebensgestaltung gehemmt und bedenklich schiefe Ansichten über die Ehe erzeugt. Als die im 12. und 13. Jahrhundert gelungene Überwindung und Verdrängung zurückgenommen wurde, führte er im 16. Jahrhundert zu seiner letzten Konsequenz, zur gänzlichen Ausscheidung der Ehe aus dem religiösen Bereich" (S. 288). Was hier über Luther und seine ideengeschichtliche Einordnung gesagt wird, ist unrichtig, es sei nur an seine Lehre von den drei Hierarchien erinnert. Es ist auch für den kath. Forscher nicht vorteilhaft, die an der Theologie Luthers geleistete Arbeit nicht zur Kenntnis zu nehmen.

Sonst aber ist das Buch Müllers eine solide und gelehrte Leistung, die auch noch unveröffentlichtes handschriftliches Material der Scholastik heranzieht.

7. In der Diskussion um die sogenannte Mystik Augustins[1]) ist seit dem zuverlässig orientierenden Bericht von A. Mandouze (der für Mystik plädiert), Entscheidendes nicht gesagt worden. Der Begriff deificatio, für den auf die von Capanaga nicht erwähnte Dissertation von Stoop aufmerksam gemacht sei[2]), kann nicht im Sinne mystischer Vergottung gedeutet werden, er besagt Annahme zur Sohnschaft. Die Beantwortung der Frage, ob Augustin Mystiker ist, hängt von der Bestimmung des Begriffs Mystik ab und dieser Begriff kann nicht ad usum delphini aus Augustin herauspräpariert werden. Cayré definiert Mystik als une haute intimité actuelle avec Dieu connu comme vivant en l'âme par la grâce, avec quelque expérience surnaturelle de sa présence (Notion de la mystique S. 609). Davon ist die direkte Beziehung zum Außerordentlichen zu unterscheiden. Diese Fassung von Mystik dient nicht der Klärung. Einmal setzt sie sich nicht mit dem von Hendrikx[3]) erarbeiteten Mystikbegriff auseinander und zum andern läßt sie die grundlegende Beziehung von Mystik und Pantheismus außer acht. Man hängt an einem bestimmten Frömmigkeitstypus und möchte für diesen die Vokabel „Mystik" retten. Aber der Gott der Mystik ist ein anderer Gott als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die im Zusammenhang dieser Fragen vielbehandelte Ekstase von Ostia wird von Mandouze einer „Voruntersuchung" unterzogen, die Augustin seine Originalität zurückgeben will und so den Weg zur theologischen Beurteilung bahnt. Die Fülle der aufweisbaren Textparallelen zum Neuplatonismus und der Hl. Schrift führt sich selbst ad absurdum, Augustin habe nicht an all dies zugleich denken können, er ist literarisch und geistlich original. Die Einwände von Mandouze berühren nicht die Quellenforschung an sich, sondern nur ihre Handhabung – man muß, wie er selbst sagt, zwischen Quellen und Reminiszenzen unterscheiden.

8. Die Überschau über die Bearbeitung der Theologie Augustins sei beschlossen mit der Dissertation Löhrers über den Glaubensbegriff Augustins. Die fleißige Arbeit, welche das Material ziemlich erschöpfend heranzieht, geht von der Glaubenserfahrung Augustins aus, versucht dann mit Hilfe der Kategorien subjektiv-objektiv die Grundgegebenheiten des augustinischen Glaubensbegriffs zu analysieren (die auctoritas das objektive Element, das credere der subjektive Glaubensakt) und bemüht sich, eine Kontinuität zwischen cre-

1) Die Monographie von F. Cayré, La contemplation augustinienne, Principes de spiritualité et de théologie, Nouv. éd. revue et augmentée, Brügge-Paris 1954, war mir nicht zugänglich.

2) Jan Adriaan Albertus Abraham Stoop, Die deificatio hominis in die Sermones en Epistulae van Augustinus, Diss. Leiden 1952.

3) E. Hendrikx, Augustins Verhältnis zur Mystik, 1936.

dere und intelligere festzustellen. So soll das Phänomen des Glaubens als eine Stufenfolge von der fides temporalis zur fides spiritualis et aeterna erwiesen werden. Der Verfasser bringt (neben der im Hintergrund spukenden Erfahrungstheologie des 19. Jahrhunderts) moderne Kategorien an Augustin heran. Die Scheidung objektiv-subjektiv entstammt der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, sie rückt das credere automatisch unter den Aspekt einer synergistischen menschlichen Tätigkeit, was schon für den letzten Zeitraum der von Löhrer behandelten Periode nicht genuin augustinisch ist. Die Annäherung des credere an das intelligere, wobei notwendig dem credere eine Erkenntnisfunktion zugeschrieben wird (die aber in Wirklichkeit eine Leistung der auctoritas ist, indem diese die ihr, aber nicht dem Glaubenden, zugängliche Erkenntnis mitteilt), verbietet sich von der wissenschaftlichen Prinzipienlehre Augustins her, die credere und intelligere, sowie die ihnen zugehörigen res streng scheidet. Das credere, welches das intelligere begleitet, ist nicht Glauben im eigentlichen Sinne, sondern Überzeugtheit auf Grund von Feststellung. Daß der Glaube sich seines Inhalts bewußt wird, verwandelt diesen Glaubensinhalt nicht aus Geglaubtem in Erkanntes – das kann nur durch Schau der Sache selbst geschehen.

Am Ende dieses langen Weges scheint die augustinische Theologie ein Doppelantlitz darzubieten. Man versucht, sie von der Anthropologie oder vom Gottesbegriff her zu deuten. Eudämonismus und die alleinige Majestät Gottes fügen sich zusammen. Von Gott her wird alle irdische Ordnung entwertet und radikal in Frage gestellt und andererseits läßt sich „natürliche Theologie" bis in den Kern der augustinischen Gnadenlehre hinein verfolgen. Geistesgeschichtlich stellt sich diese Doppelheit als Verschlingung von Antike und Christentum dar. Der Theologe wird darüber hinaus sehen müssen, daß die Grundfrage der augustinischen Theologie, das Verhältnis von Natur und Gnade, kritisch an diese Theologie selbst gerichtet werden muß – eben weil es die Grundfrage christlicher Theologie und Existenz überhaupt ist.

KURZBERICHTE

BERTHOLD ALTANER: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Fünfte, völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg 1958. Verlag Herder XXVII, 508 S.

Im ersten Teil des Literaturberichtes über „Lateinische Patristik" (Th R 24, S. 256) wurde darauf hingewiesen, daß von ALTANERS Patrologie eine veränderte Neuauflage zu erwarten sei. Sie ist unmittelbar darauf erschienen und soll hier, um Verzögerungen zu vermeiden, für sich angezeigt werden. Es handelt sich, wie der Titel sagt, um eine völlige Neubearbeitung des allgemein anerkannten Handbuches. Der Aufbau ist allerdings unverändert geblieben, und auch der Umfang ist nur um einen Bogen gewachsen. Trotzdem gelang es durch einige technische Änderungen und durch den Verzicht auf ältere Literaturangaben, mehr als 3 000 neue Arbeiten zu verzeichnen. Die größte Erweiterung hat § 3 erfahren, der „die neuere Literatur zur Vätergeschichte und Väterlehre" des ganzen Zeitraumes in Sachgruppen zusammenstellt. Nächst ihm sind die Angaben zur gnostischen Literatur und zu Augustin am meisten gewachsen. ALTANER bietet jetzt die bis Ende 1956 erschienene neue Literatur und noch etwa 150 während des Druckes im Jahre 1957 erschienene Veröffentlichungen. So ist seine Patrologie wieder zum modernsten und unentbehrlichen Hilfsmittel für jede eingehende Beschäftigung mit der Geschichte der alten Kirche, ihrer Literatur und Lehre geworden. Die Übersetzung in fünf andere Sprachen beweist, daß sich das Werk durch seine zweckmäßige Anlage und die ständigen Verbesserungen auch außerhalb des deutschen Sprachgebietes weithin durchgesetzt hat.

Aber es wäre Unrecht, das Buch nur nach seinem bibliographischen Werte zu beurteilen. Der Verfasser wehrt sich mit Recht dagegen, es „zu einem allmählich überwiegend als patrologische Bibliographie erscheinenden Werk herabsinken" zu lassen (S. VII) – wobei der Ausdruck „herabsinken" doch ein allzu hartes Urteil über den Wert einer Bibliographie bedeutet! Tatsächlich hat ALTANER aber die verzeichnete Literatur auch in seinem Text möglichst sorgfältig verarbeitet. Auf Schritt und Tritt bemerkt man leichte oder auch tiefer einschneidende Veränderungen, und zwar nicht allein bei den Schriftstellern ersten und zweiten Ranges, sondern auch bei kleineren Geistern wie etwa Claudius Claudianus. (Warum dieser übrigens mit C geschrieben wird, dagegen Kommodian und Kornelius nicht, ist schwer einzusehen.) Jeder wird es begrüßen, daß ALTANER jetzt z. B. über die in den letzten Jahren viel genannte Regula Magistri und ihr Verhältnis zur Regel Benedikts im Text berichtet; dafür hat er allerdings auf die frühere Aufzählung von Einzelarbeiten verzichtet und sich damit begnügt, einige Forschungsberichte zu nennen. Die Aufteilung langer Literaturlisten und die Zuweisung an die be-

treffenden Unterabschnitte des Textes erleichtern die Benutzung des Buches erheblich.

Natürlich läßt auch die Neubearbeitung einige Wünsche offen. Wenn zu Primasius vermerkt wird, er sei wichtig für die Rekonstruktion des verlorenen Apokalypsekommentars des Tyconius, dann vermißt man bei diesem einen entsprechenden Hinweis auf Primasius. Bei dem wichtigen Brief des Auxentius De fide, vita et obitu Wulfilae könnte erwähnt sein, daß auch W. Streitbergs kurz vorher genannte Ausgabe der gotischen Bibel diesen Brief enthält. Zu Junilius wäre zu bemerken, daß Devreesse in seinem Essai sur Théodore de Mopsueste, 1948, mit der bisherigen Beurteilung des Afrikaners gebrochen hat. Unter der allgemeinen Literatur zur Patristik muß es statt „TheolV 5, 1950/51" (d. h. Theologia Viatorum usw.) heißen: „W. Schneemelcher, Ev. Theologie N. F. 5, 1950/51", und außer dem Verfasser wäre in diesem Falle der Titel nicht verkürzt anzugeben („Wesen und Aufgabe der Patristik"), sondern mit der Fortsetzung „innerhalb der evangelischen Theologie", denn erst dann ist der Aufsatz ausreichend gekennzeichnet. Die neue Auflage der RGG sollte man nicht mehr unter „Gunkel-Zscharnack" führen. Es ließen sich noch andere Versehen nennen, doch könnte das leicht undankbar erscheinen angesichts der unendlich mühseligen Arbeit, mit der die Neubearbeitung im ganzen nicht weniger zuverlässig gedruckt als ausgearbeitet worden ist. Sie wird sich den Dank jedes Benutzers erwerben.

Zum Schluß sei noch die Frage gestellt, ob man in Zukunft den „ALTANER" nicht statt nach Seiten lieber nach Paragraphen zitieren sollte (z. B. auch in RGG³), weil diese in den verschiedenen Bearbeitungen unverändert geblieben sind und wohl auch noch länger bleiben werden.

H. Karpp

GERHARD EBELING: Was heißt Glauben? Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften etc. Heft 216. Tübingen. 1958 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 18 S.

Der Vortrag des Züricher Systematikers zeigt zunächst die wichtigsten Relationen auf, in denen der Begriff Glaube heute gebraucht wird. Der Begriff habe aber recht eigentlich seinen Ursprung in der Bibel und sei im NT auf eine bestimmte menschliche Person ausgerichtet. Der christliche Glaube versteht sich nicht als Sonderfall des Genus „Glaube", sondern als wahrer, als wirklicher Glaube schlechthin (S. 12). Das soll jedoch nicht besagen, daß das biblische Glaubensverständnis ohne weiteres als maßgebend anerkannt werden müsse für eine korrekte Verwendung des Glaubensbegriffs (S. 13). Ebeling stellt dann einige Thesen auf und erläutert sie (S. 15 ff.). Glaube sei nicht ein partieller Akt, sondern das Sichgründen der Existenz außerhalb ihrer selbst. Nur auf Gott gerichteter Glaube sei reiner Glaube, während ein blindes Akzeptieren von irgendwelchen Sachverhalten, Tatsachenbehauptungen und dogmatischen Vorstellungen eine Karikatur des Glaubens sei. Er sei nicht eine zu leistende Vorbedingung, sondern selbst das Eintreten der Erfüllung. Er kann durch Vernunft und Erfahrung weder widerlegt noch bewiesen werden, scheut aber auch nicht Vernunft und Wirklichkeit. Der Charakter des Wagnisses darf ihm nicht genommen werden.

Natürlich können in einem knappen Vortrag die mannigfachen Probleme des christlichen Glaubensverständnisses nicht voll entfaltet werden. Glaube an eine Person, Glaube an das Wort, Christus-Glaube und Gottes-Glaube, Glaube als Aushalten der Existenzfrage und als Sichverlassen auf den Grund der Existenz, Form und Inhalt des Glaubens, das Verhältnis dieser Begriffe und Aussagen zueinander zu bestimmen, gibt

manche Probleme auf. Ebeling kündigt an, daß er sich bald ausführlicher zum Thema äußern wird. *H. Graß*

Fritz Buri: Weg des Glaubens. München/Basel 1958. Ernst Reinhardt Verlag. 124 S.

Wer die radikale Umformung der christlichen Lehre und Botschaft zu einer Theologie der Existenz in Buris wissenschaftlichen Werken kennt, greift mit einer gewissen Spannung, um nicht zu sagen Neugier, zu diesem Büchlein, das der Verfasser selbst eine Art Laiendogmatik mit Verkündigungscharakter nennt. Wie wird Buri es der christlichen Gemeinde und denen sagen, die noch in Beziehung zu ihr stehen? Denn an diesen Kreis richtet sich offenbar das Buch, wie die verschiedenen Ermahnungen zum Beten, zum Gottesdienstbesuch, zum Bibellesen, zur Teilnahme am kirchlichen Unterricht und an den Sakramenten zeigen. Nun, der Gesamteindruck ist der, daß hier sehr viel kirchlicher und biblischer geredet wird, als man es bei Buris radikaler theologischer Position erwartet. Das hängt damit zusammen, daß Buri seine Gedanken im Anschluß an Bibelworte entfaltet und sich dabei natürlich auch biblischer Sätze und Ausdrucksweisen bedient. Nicht immer wird deutlich, ob nur referiert oder die eigene Meinung vorgetragen wird. Schroffe Polemik gegen traditionelle kirchliche Anschauungen wird fast durchweg vermieden, Abgelehntes statt dessen an den Rand geschoben. Manche Formulierungen sind auf den ersten Blick nicht eindeutig, so z. B. der Satz S. 75: „Die Erinnerung an jenes alttestamentliche ‚Gedächtnis der Sünden' und an dessen Auslöschung durch das Selbstopfer Christi kann uns das Gewicht jener Schuld zum Bewußtsein bringen – und zwar so, daß wir dadurch Vergebung erfahren." Daß sich das „dadurch" auf das Gewicht des Schuldbewußtseins und nicht auf das Opfer Christi bezieht, zeigt der Satz auf der folgenden Seite: „Und eben daraus, daß wir uns schuldig erkennen, dürfen wir die Gewißheit schöpfen, daß er uns auch vergeben will."

Von den sechs Abschnitten des Buches handelt der erste über Fragen der Grundlegung, d. h. über Schrift und Offenbarung. Im Anschluß an Paulus wird Gottes Offenbarung in der Schöpfung als die eines schweigenden, zürnenden, verborgenen Gottes bezeichnet. Der Apostel bekennt: „Gott hat sein Schweigen, seine Verborgenheit und seinen Zorn durchbrochen, er hat Menschengestalt angenommen und sich mit uns verbunden als unser lieber Vater, der uns in sein Reich führen will." (S. 22 f.). Ob Buri dieses Verständnis der Offenbarung teilt, kann nach dem, was er in seiner Schrift „Theologie der Existenz" (1954) ausführt, fraglich scheinen. Der 3. Abschnitt: „Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin", der die Anthropologie bringt, handelt sowohl vom alten wie vom neuen Menschen. Die Soteriologie folgt erst im 4. Abschnitt, die Christologie im engeren Sinne sogar erst im letzten, dem 6. Abschnitt des Buches. Diese Reihenfolge ist nicht zufällig. In seiner „Theologie der Existenz" (S. 80) erklärt Buri, daß „die Christologie nicht die Voraussetzung der Soteriologie ist, sondern vielmehr deren mythologische Konkretion darstellt" und (S. 55) daß Existenz sich auch unabhängig von der Christologie als Gnade zu verstehen vermag, weshalb die Nachstellung der Christologie in der Sache begründet ist. Die Soteriologie wird nach dem traditionellen Schema vom dreifachen Heilswerk Christi, dem prophetischen, priesterlichen und königlichen Werk, behandelt. Wie wenig diesem formalen Anschluß ein inhaltlicher entspricht, zeigt vor allem die Behandlung des priesterlichen Werks mit seinen moralisierenden Vergleichen (S. 70 ff.). Die Formel für die Auferstehung Christi lautet: Im Lichte des NTs im Gekreuzigten den

Siegreichen, im Kreuz die Krone sehen (S. 79 ff.). Doch wird immer wieder so eindringlich von der Königsherrschaft Christi hier und jetzt gesprochen, daß sich der Leser zum Glauben an den lebendigen, erhöhten Herrn aufgerufen fühlt. Nach dem 5. Abschnitt, der in mehr ansprechender Weise ethische Fragen behandelt, heißt es im sechsten von der Person Jesu (S. 106 f.): „Jesus selber sieht in seinem Verhältnis zu Gott ein Geheimnis, auf das er sich nicht öffentlich beruft". Er „nimmt uns also die Entscheidung darüber, ob er Gottes Sohn sei, nicht dadurch ab, daß er sich als solcher bekennt, so daß wir dann daraus eine kirchliche ‚Richtungssache' machen können." Es gilt nicht über seine Gottheit oder (!) Menschheit zu diskutieren, sondern seine Wohltaten zu erkennen. „Das ist das wahre und erlösende Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft: vertrauend zu ihm kommen und den Willen seines Vaters im Himmel tun. Wenn wir uns im Leiden und im Tun in Gottes Willen fügen, weil er ihn uns als den Willen des Vaters zeigt, da ist Jesus für uns der Sohn, der wirkliche Sohn Gottes, weil er uns wirkend in sein Verhältnis zu Gott als dem Vater mit hineinnimmt." Daß Buri die endgeschichtliche Eschatologie ablehnt, ist selbstverständlich. Der Tag des Herrn ist jederzeit (S. 124), er kommt zu uns in Wort und Sakrament. Aber wenn gelegentlich vom Wiedersehn und vom ewigen Zusammenleben mit dem Herrn die Rede ist (S. 114), dann scheint das auf ein Festhalten an einer individuellen Hoffnung hinzuweisen. Buri hat sich in der vorliegenden Schrift nicht nur gegen ein dogmenfreies, nur praktisches Christentum ausgesprochen (S. 87), sondern auch für ein Handeln und Wirken Gottes vor und außer unserm Glauben und Verstehen (S. 116, 118). „Erlösen können wir uns nicht selber. Erlösung ist Gottes Tat und sein Geschenk" (119). Wenn Buri den Sohn als das Geschenk bezeichnet, das Gott der Welt gemacht hat, ohne das es unseren Christusglauben gar nicht gäbe (S. 118), dann nimmt seine freie Theologie doch ihren Platz im Raum der christlichen Kirche ein.

H. Graß

Friedrich Brunstäd: Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften. Herausgegeben von D. Dr. Eugen Gerstenmaier und D. Dr. Carl Gunther Schweitzer. Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. 418 S.

Damit das Werk des 1944 verstorbenen Rostocker Systematikers Friedrich Brunstäd nicht der Vergessenheit anheimfällt, haben Bundestagspräsident Eugen Gerstenmaier und Carl Gunther Schweitzer diesen Sammelband herausgegeben. In einer lose beigefügten Dankadresse bezeugt ein großer Kreis von führenden Persönlichkeiten des öffentlichen, kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens, daß ihm durch Brunstäd Unverlierbares geschenkt worden sei. Auch Bundespräsident Heuß gehört zu den Unterzeichnern dieser Adresse. Der Sammelband empfiehlt sich aber auch ohne den ihn bevorwortenden und befürwortenden illusteren Kreis durch seinen Inhalt. Rein zeitlich gesehen erstrecken sich die Aufsätze auf die ganze literarische Tätigkeit Brunstäds, einige wenige werden zum erstenmal veröffentlicht, die meisten sind heute aber schwer zugänglich, so daß sich der Neudruck rechtfertigt. Die Herausgeber haben die Stücke nicht chronologisch, sondern systematisch geordnet: I. Philosophisches, II. Theologisches, III. Über Staat, Wirtschaft, Soziale Frage. Dadurch tritt der systematische Aufbau und die Spannweite der Gedankenwelt Brunstäds klarer hervor. Um so mehr muß man sich bei manchen zeitbedingten Partien vergegenwärtigen, wann sie geschrieben worden sind.

Brunstäd, der seine akademische Laufbahn in Erlangen als Philosoph begann und dann zur Theologie überging – ein heute nicht gerade häufiger Weg – ver-

band einen Kant und Hegel verpflichteten, religiös interpretierten Idealismus mit reformatorischem Christentum lutherischer Prägung. Unter den vorliegenden Stücken zeigen die Aufsätze „Reformation und Idealismus" (1925) (S. 77–97) und „Christlicher Realismus?" (leider undatiert) (S. 201–210) am besten diese Synthese von „kritischem" Idealismus und reformatorischer Theologie, von der aus sich Brunstäd mit dem Realismus, dem objektiven und dem subjektiven Idealismus, sowie dem traditionellen Supranaturalismus und der dialektischen Theologie auseinandersetzt. In seiner geschichtsphilosophischen Konzeption werden Aufklärung und Positivismus des 19. Jahrhunderts sehr negativ beurteilt. – Eine aus dem Glauben erwachsende Schöpfungstheologie zu begründen und zu entfalten, ist Brunstäds besonderes Anliegen gewesen. Die Theologie der Schöpfungsordnung wird dabei am Organismusgedanken orientiert und mit einer Kulturwertlehre verbunden. In die Auseinandersetzung zwischen K. Barth und E. Brunner über Natur und Gnade griff Brunstäd mit seiner Schrift „Allgemeine Offenbarung" (1935) ein (S. 111–140). Er vertrat eine zweifache Offenbarung, Schöpfungs- und Heilsoffenbarung, unter Abweisung der natürlichen Theologie. Eine gewisse Verlegenheit scheint es den Herausgebern bereitet zu haben, einen Beitrag Brunstäds zur Christologie zu bringen. Sie drucken einen kleinen Abschnitt aus der 1951 posthum erschienenen „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften" ab. Nimmt man gelegentliche Äußerungen in anderen Aufsätzen hinzu, so ergibt sich wohl eine Kritik an den Denkmitteln der griechischen Metaphysik in der Zweinaturenlehre, aber die Enhypostasie soll den personhaften Charakter der Christologie wahren und die Negationen des Chalcedonense sollen ein substanzhaftes Mißverstehen abwehren. (S. 170). Den Lutheraner Brunstäd lernt man am besten in seinen Aufsätzen über „Die Sakramente" (1937) (S. 168–180) und über „Gesetz und Evangelium" (1937) (S. 181–192), aber auch in seiner Staatslehre kennen. In der personalen Fassung der Abendmahlsgabe, in der Abweisung des substanzhaften Verständnisses bei gleichzeitiger Abgrenzung gegen den Calvinismus stimmt Brunstäd mit Paul Althaus überein, mit dessen Theologie ihn auch sonst Vieles verbindet.

Brunstäds konservative, organische Staatsauffassung, das Ideal eines im Volkstum und Nationalbewußtsein wurzelnden, ständisch aufgebauten Kulturstaates tritt besonders eindrücklich in dem Aufsatz „Die Staatsideen der politischen Parteien" (1920) (S. 324 bis 354) hervor. Er ist allerdings in seiner rein negativen Beurteilung der Demokratie auch sehr zeitbedingt. Das Ende der von Brunstäd hochgeschätzten Monarchie in der Revolution war noch zu nahe. Kritischer wird man bestimmte Formulierungen beurteilen müssen, die sich in dem sonst sehr bedeutenden Aufsatz „Die Kirche und ihr Recht" vom Jahre 1935 (S. 251–276) finden, und zwar in dem Schlußabschnitt Kirche und Staat. Angesichts der Ideologie des Nationalsozialismus war es zum mindesten ungeschützt und mißverständlich, wenn dort undialektisch vom Staat „als lebendiger, Zukunft wagend gestaltender Geschichtsmacht" (S. 273), dem es „um volkstümliche Gerechtigkeit" geht, dessen Gesetzgebung und Rechtsprechung unwiderstehliche Gewalt und fraglose, unantastbare Endgültigkeit hat (S. 274), gesprochen wurde, wenn aufgefordert wurde „zum vollen Einsatz im Staate und in der durch ihn aufgerichteten Volksordnung mit dankbarer Fügung unter die notwendige Rechtshoheit des Staates" (S. 275). Das sind Sätze, die wir heute nicht ohne Beklemmung lesen können. Es spricht für die Sachlichkeit der Herausgeber, daß sie auch solche problematischen Partien de-

runstädschen Opus wieder abgedruckt aben. In wirtschaftlichen und sozialen ragen trat Brunstäd für die kapitalische Wirtschaftsform ein, die er aber charf vom Mammonismus geschieden issen wollte. Der Staat hat ausgleichend und zügelnd einzugreifen durch ozialpolitik und soziale Wirtschaftsesetzgebung. Der Marxismus und der Vohlfahrtsstaat werden abgelehnt, anustreben ist die Entproletarisierung nd die Standwerdung des Arbeiters. Die beste Sozialpolitik ist eine gute Virtschaftspolitik"; aber auch „keine Virtschaft kann auf die Dauer gesund edeihen ohne eine durchgreifende Sozialpolitik" (S. 390).

Als einen gewissen Mangel der vorliegenden Aufsatzsammlung empfindet der eser die vielen Wiederholungen. Brunstäd hatte offenbar die Angewohnheit, n spätere Vorträge Material und Partien us früheren, auch bereits gedruckten, u übernehmen. Bei dem Stoecker-Aufatz, der kaum Zitate enthält, fragt an sich zuweilen, was hier Stoeckers nd was Brunstäds Gedanken sind. Der useinandersetzung mit Bultmann (S. 17–230) wird man zugute halten müssen, daß sie einer der frühesten Diskusionsbeiträge zum Entmythologisieungsproblem ist. Daß man mit dem infachen Entweder-Oder, entweder Mythos oder Offenbarung nicht auskommt, hat die seitherige Diskussion ezeigt. Die Einleitungen der Herausgeber sind teilweise recht persönlich und uch etwas überschwenglich. Die stark it Zitaten arbeitende Einführung C. G. chweitzers hätte durch eine umfassenere theologie- und geistesgeschichtliche Einordnung Brunstäds ergänzt werden ollen. Der gehaltvolle Band, der einen tarken Eindruck von dem profilierten Denken Brunstäds vermittelt, schließt it einer, wie wir hoffen, vollständigen Bibliographie. *H. Graß*

B. B. Warfield, Biblical Foundations. Introduction by M. Lloyd-Jones. London 1958. The Tyndale Press. 350 S.

Der 1921 verstorbene Professor für „didaktische und polemische Theologie" am Princeton Theological Seminary, B. B. Warfield, war ein streng konservativer Biblizist reformierter Richtung. Aus den 10 Bänden seiner 1930 veröffentlichten Gesammelten Aufsätze sind in diesem Sammelband 8 Arbeiten ausgewählt, die biblische Grundthemen behandeln. Es handelt sich in der Hauptsache um ursprüngliche Beiträge zur International Standard Bible Encyclopedia und zu Hastings' Dictionary of the Bible, in drei Fällen um ehemalige Zeitschriftenaufsätze. Die Themen sind: Die biblische Idee der Offenbarung, der Inspiration, der Trinität, Die übernatürliche Geburt Jesu, Die Person Christi nach dem Neuen Testament, Christus unser Opfer, Die neutestamentliche Terminologie für „Erlösung", Prädestination, Glaube. Die zwischen 1904 und 1917 geschriebenen Arbeiten, die unverändert abgedruckt sind, verteidigen das „biblische Christentum", das mit dem des reformierten Bekenntnisses in eins gesehen ist, gegen den Angriff der kritischen Theologie oder stellen den als Einheit betrachteten biblischen Tatbestand ohne Berücksichtigung der Forschung dar. Da nach der Meinung des Herausgebers Warfield „the greatest exponent, expounder and defender of the classic Reformed faith in the 20th century" gewesen ist, sind seine Ausführungen für die Kenntnis dieser theologischen Richtung sicherlich wertvoll. Die neutestamentliche Forschung wird angesichts der völlig unhistorischen Methode des Verfassers und darüber hinaus wegen des Veraltetseins der Literaturangaben davon kaum einen Nutzen haben. *Werner Georg Kümmel*

Konkordanz zum hebräischen Alten Testament. Nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica . . . besorgten Masoretischen Text unter verantwortlicher Mitwirkung von LEONHARD ROST ausgearbeitet und geschrieben von GERHARD LISOWSKY. Stuttgart 1958. Privileg. Württ. Bibelanstalt, XVI + 1672 S.

Die Beschaffung einer ausreichenden Konkordanz zum hebräischen Alten Testament war bisher eine fast unlösbare Aufgabe. Denn die vollständige Wortkonkordanz von S. Mandelkern (zuerst 1896 erschienen, Neudruck 1955) ist nicht nur ein äußerst unhandlicher Riesenband, sondern auch für den Nichtspezialisten wegen ihres hohen Preises unerreichbar. Der „kleine" Mandelkern aber bietet nur die Vokabeln mit den Stellenangaben in Zahlen, so daß man auf Grund der oftmals sehr langen Zahlenreihen ohne große Mühe weder eine Stelle mit Hilfe eines Wortes auffinden noch den Sprachgebrauch eines Wortes erkennen kann. So ist es ein äußerst dankenswertes Unternehmen, daß die Württembergische Bibelgesellschaft den Auftrag zu einer wirklich brauchbaren und erschwinglichen hebräischen Konkordanz gegeben hat, und das nun fertiggestellte Werk wird jeder am Alten Testament Interessierte nur mit Dank entgegennehmen.

Die neue Konkordanz ist inhaltlich wie formal nach völlig neuen Prinzipien angefertigt. Um den Umfang des Buches in vernünftigen Grenzen zu halten, werden nur die Verben und Nomina mit allen Stellen aufgeführt, während die Präpositionen, Zahlwörter, Partikeln usw. nur ohne Stellenangaben einmal genannt werden. Diese für den durchschnittlichen Benutzer völlig berechtigte Beschränkung ermöglicht es aber, daß jedes Vorkommen eines Verbums oder Nomens im Zusammenhang des Satzes angeführt wird, und durch ein klug ausgedachtes System von Verweisen auf Fußnoten kann der Benutzer überdies erkennen, welches Objekt das Verbum in einer angeführten Stelle hat bzw. auf welches Subjekt oder Objekt das Personalsuffix eines Nomens sich bezieht. So ist sowohl der syntaktische Gebrauch eines Wortes als auch seine sachliche Verwendung ohne Aufschlagen einer Textausgabe ohne weiteres erkennbar. Da außerdem im Anschluß an die hebräischen Lexika von Gesenius-Buhl und Köhler die Bedeutung jedes Wortes in Deutsch, Englisch und Lateinisch angegeben wird, kann man in vielen Fällen auch auf die Heranziehung eines Lexikons verzichten und auf alle Fälle rasch den Sinn eines zitierten Satzteiles verstehen.

Der Preis des Werkes konnte erstaunlich niedrig gehalten werden (für 1672 S. Lexikonformat in Ganzleinen DM 46.–), weil der Verfasser, G. Lisowsky, das ganze Werk kalligraphisch geschrieben hat, so daß das Manuskript nur photographisch verkleinert und danach gedruckt zu werden brauchte, was die Lesbarkeit nicht vermindert. Für die Zuverlässigkeit der gesamten Angaben garantiert überdies die verantwortliche Mitarbeit von L. Rost. Die Bibelanstalt hat auf diese Weise ein vorzügliches und wirklich unentbehrliches Hilfsmittel zur Verfügung gestellt, dessen sich jeder dankbar bedienen wird, der wissenschaftlich in irgendeiner Hinsicht mit dem Alten Testament zu tun hat. Und dem Verfasser und Schreiber des Bandes ebenso wie dem wissenschaftlichen Mitarbeiter ist der Dank jedes Benutzers gewiß. *Werner Georg Kümmel*

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. In Gemeinschaft mit HANS FRHR. V. CAMPENHAUSEN, ERICH DINKLER, GERHARD GLOEGE und KNUD E. LØGSTRUP herausgegeben von KURT GALLING. 3. Auflage. Bd. 1 u. 2. Tübingen 1957 und 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Es geht nicht um eine Wiederholung der positiven und kritischen Bemerkungen aus dem ersten Kurzbericht über das gewaltige Werk (Th. R. 24 / Heft 2 S. 92 ff.), die wohl auch jetzt noch ihre Gültigkeit haben, vielmehr soll schlicht über den Fortgang berichtet werden. Bei der Niederschrift jenes Berichtes lagen 6 Lieferungen vor und die damals letzte brach ab mit dem Titel „Arbeitschule". Inzwischen liegen bis heute (3. 1. 1959) 42 Lieferungen vor. Der erste Band ist längst abgeschlossen und hat seine schmucke Einbanddecke erhalten, der zweite geht mit Lieferung 42 zu Ende und im Alphabet ist die weite bedeutungsvolle Strecke von „Arbeitsschule" bis „Gymnasium" durchmessen. Am Schluß der 21. Lieferung findet man das Vorwort zu Band 1, in dem die Herausgeber selbst auf die nach ihrer Ansicht wichtigsten veränderten Akzentuierungen der 3. Auflage im Vergleich zu den früheren Auflagen hinweisen. Das Augenmerk ist stärker als früher auf die Orthodoxe Kirche, die Ökumene, die Mission in allen ihren Verästelungen und auf die jungen Kirchen gerichtet. Sehr viele Leser werden diese Tatsache begrüßen, bedeutet sie doch einen weiteren Schritt heraus aus dem bloßen Historismus, und jeder Wissende wird anerkennen, daß es dabei nicht etwa nur um eine modische Laune, sondern um einen notwendigen Schritt für Theologie und Kirche jedenfalls (ob auch für die allgemeine Religionswissenschaft, bleibe hier dahingestellt) geht. Natürlich ist auch weiterhin alles einschließlich der Literaturangaben auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Ein Verzeichnis der sorgfältig ausgewählten und graphisch einwandfreien Bildtafeln ist jedem Band beigefügt.

Es kann sich füglich hier nur darum handeln, über die vornehmlichen Eindrücke zu berichten, die der aufmerksame Wanderer zwischen „Arbeitsschule" und „Gymnasium" in der Sicht der RGG gewonnen hat. Vorweggenommen sei die durch diese beiden Titel nahegelegte erfreuliche Beobachtung, daß die Welt der Schule, der Pädagogik, des Unterrichts und speziell der Katechetik reichlich zu ihrem Recht kommt. Die Grundschule, Einheitsschule, Fachschule, Berufsschule, Fürsorgeerziehung, Bildung, Bildungswesen, Bibel im Unterricht, Bibelkritik im Unterricht haben alle je ihre eigenen Aufsätze, z. T. aus sehr prominenten Federn. Auch sind bei grundsätzlichen Einzelartikeln, die keinen direkten Bezug zu dieser Welt haben, sehr oft die aus den betreffenden Stoffen sich ergebenden unterrichtlichen Fragen sorgsam bedacht und herangezogen. Diese noch vor wenigen Generationen in der theologischen Welt sehr seltene Haltung gehört mit zu der unleugbaren Modernität der RGG, die uns ja auch über die Welt des Atheismus, Friedensbewegung, Barmen, Film, Fernsehen, Fundamentalismus und über die Wendung zur Theologischen Fragestellung sowie über Atomtheorien und Atomwaffen (Stand 1957) informiert. Ganz besonders kommt dieser lebensnahe Zug zum Tragen in ungezählten kleinen und größeren Beiträgen zur neueren Kirchengeschichte, so z. B. über Bekenntniskirche, EKiD., kirchliches Finanzwesen, Berneuchen, Christliche Welt und Freunde der Christlichen Welt, Gemeinschaftsbewegung (vielleicht allzu knapp im Vergleich zu ihrer Bedeutung), deutsch-christliche und deutsch-gläubige Bewegung, Fakultäten usw. Mit Erschrecken nimmt vielleicht mancher an einem dieser Aufsätze und ganz besonders an dem über „Dialektische Theologie" und ihren „Verfall" wahr, wie schnell etwas „historisch" wird und aus dem Bereich der Wirklichkeit in den der Erinnerungen nolens volens versetzt wird. Sehr reichlich sind die kunst- und literaturgeschichtlichen Beiträge. Von der „Byzantinischen Kunst" (!) bis zur modernen religiösen Graphik werden wir durch erste Fachkenner orientiert. Einen besonde-

ren Hinweis verdienen die Beiträge und Tafeln zu Dura-Europos. In der Literaturgeschichte wird der Bogen weit gespannt von der Edda bis zu Albrecht Goes. Aus der Philosophie seien die Artikel über Dasein, Entwicklung und Fiktionalismus erwähnt. Daß endlich auch der für die theologische Gärung der Zeit nach dem ersten Weltkrieg so wichtige Ferdinand Ebner seinen Platz bekommen hat und daß Eberhard Grisebach zu seinem Recht kommt, ebenso daß Gerhardt Kuhlmann wenigstens in den Bibliographie zur Existenztheologie erscheint, begrüßt mit Zustimmung, wer die Ansicht vertritt, daß deren Probleme, wenn die Zeit dafür reif sein wird, mit astronomischer Sicherheit wiederkehren werden. Daß die Arbeiten aus der Religionsgeschichte besonders sorgfältig gepflegt worden sind, erklärt sich aus der Geschichte des großen Werkes „Religion in Geschichte und Gegenwart" (Buddhismus, Chassidismus, Feste und Feiern, Christentum, wobei zu bemerken ist, daß in der Konfessionsstatistik des Christentums die Unierten fehlen). Der Wind der Sonderrekonfessionalisierung weht nun zwar in der Gegenwart mit beträchtlicher Stärke, aber vermutlich wird die Zukunft lehren, daß es nicht ratsam ist, die nur „Evangelischen ohne sonderkonfessionelle Näherbestimmung" statistisch und kirchenpolitisch als quantité négligeable zu behandeln und sie theologisch zu verdächtigen. In diesem Zusammenhang erscheint es dankenswert, daß die Aufklärung und die mit ihr zusammenhängende Neologie in der RGG nicht wie heute oft in der Kirche stiefmütterlich behandelt und mit einigen unzureichenden Schlagworten abgetan werden. Für das Gebiet der Systematik sind die beiden ersten Bände besonders ertragreich. Das liegt an den Buchstaben, denn B ist für Karl Barth zuständig, und unter E und G geht es um so zentrale Begriffe wie etwa Erkenntnis, Erlebnis, Erfahrung, Erleuchtung, Erlösung, Erwählung, Existenz, Eschatologie, Entmythologisierung, Ewigkeit, Geist und Buchstabe, Glaube, Gnade, Gott, Gotteskindschaft. Niemand wird erwarten, daß gerade hier alles so völlig harmonisch abrollt und daß Widersprüche innerhalb und außerhalb immer vermieden werden könnten, wenn doch z. B. schon dem Aufsatz „Auslandsgemeinden" von einer konfessionellen Kirchenzeitung so heftig widersprochen worden ist. Aber die Widersprüche müssen einkalkuliert werden, sonst ist ein solches Lexikon überhaupt nicht möglich. Ist doch auch zu hoffen, daß die nächste „Verbrauchergeneration" die einzelnen Artikel auch eines Standardlexikons nicht als Glaubensartikel kanonisiert, sondern sie als Material für die Weiterführung des Gesprächs ansieht. Am besten werden diesen Zweck diejenigen Beiträge erfüllen, die sich allzu summarischer und apodiktischer Urteile enthalten. Für die im Studium der Theologie und in der Pfarramtspraxis bisweilen allzusehr vernachlässigten Probleme des Kirchenrechts können die beiden Bände der RGG manchen Adepten reiche heilsame faktische Belehrungen bieten, auch über Fragen, die heute brennender geworden sind als sie einst waren, wie Aufnahme in die Gemeinde, Mitgliedschaftsrecht, Disziplinarrecht, Ehescheidung, Eid, Gerichtsbarkeit in der evangelischen Kirche usw. Zu der Fragwürdigkeit des Umfangs, den man den Randgebieten zugemessen hat, sei an die oben erwähnte erste Kurzbesprechung erinnert. So erfreulich die große Weite des Horizontes ist, so fragt sich der Theologe doch, ob man immer ganz wohlberaten war, wenn man etwa die pietistische Gemeinschaftsbewegung oder auch einen Johann Arndt und manches andere so knapp behandelt, dagegen jenen Randgebieten (Buchgemeinschaften, Buchhandel, Einstein, Geld, Genossenschaften) soviel Raum gönnt. Dieser Vorbehalt will aber nichts sagen gegen die starke Betonung der ausge-

sprochen soziologischen Dinge, denn der hybriden weitverbreiteten theologischen Nichtachtung der soziologischen Fragestellung möchte sich der Berichterstatter, in dessen Bibel die Paulusbriefe stehen, nicht schuldig machen. So kann man wohl die Aufsätze unter den Stichworten Bauer, Bauernbefreiung, Beamte, Beruf, Bevölkerungspolitik, Bodenreform, Gemeinde (soziologisch) ausnehmen von der Kritik an den Grenzfragen. Daß auf die vielen ausgezeichneten archäologischen und bibelwissenschaftlichen Beiträgen hier nicht eingegangen werden kann, versteht sich von selbst. Auch hier ist zu beobachten, daß die theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Auswertung der archäologischen Funde stärker zu sein scheint als früher. Schließlich liegt dem Referenten vor allem noch an dem Hinweis auf eine Reihe der in Gemeinschaftsarbeit mehrerer Autoren entstandenen ganz großen Artikel, von denen manche nach Umfang und der Fülle der Gesichtspunkte geradezu selbständige Monographien darstellen. „Deutschland" füllt 43 Spalten, „Christentum" 44, „Gebet" 25, „Geist" bis „Geisteswissenschaften" 40, „Geschichte", „Geschichtsauffassung, Geschichtsschreibung" 30, „Gott" und „Gottesbeweise" 50 Spalten. Auch über die „Frau" und über „Bibel" bis „Biblizismus" ist auf sehr vielen Spalten gehandelt.

Wenn man nicht vor solchen Ausdrücken zurückscheute, wäre man geneigt, gerade manche dieser Gemeinschaftsarbeiten trotz gelegentlicher Widersprüche als Glanznummern zu bezeichnen. *Martin Schmidt-Oberursel*

Lexikon für Theologie und Kirche, 2. völlig neubearbeitete Auflage, hrsg. v. J. Höfer und K. Rahner. Band 2: Barontus – Coelestiner. Freiburg 1958. Herder. 628 S.

Pünktlich ist auch der zweite Band des katholischen Lexikons für Theologie und Kirche erschienen, auf dessen ersten Band Th. R. N. F. 24, 1956/57, 360 f. hingewiesen wurde. Die dort gekennzeichneten Züge dieses umfassenden Wörterbuches sind selbstverständlich auch im 2. Band festgehalten, und auch aus diesem wird der evangelische Benutzer reiche Belehrung schöpfen können. Größere Artikel wie die über „Bibelausgaben, Bibelübersetzungen, Bibelzeitschriften" oder etwa weniger übliche wie „Biblische Ethik", „Briefe, apokryphe" und „Charisma" bieten zuverlässige Belehrung und reiche Literaturangaben, kleinere Artikel, besonders biographischen Charakters, helfen durch ihre Verweise weiter. Selbstverständlich ist auch weiterhin die beherrschende Grundanschauung die des römischen Katholizismus, auch wenn ganz vereinzelt evangelische Mitarbeiter begegnen (W. Böhme, G. Brennecke, P. Brunner, A. Vööbus). Und dem entspricht, daß oftmals der evangelische Leser über die Art der Argumentation und Urteilsfällung verblüfft sein muß und nur seine Kenntnis katholischen Denkens dadurch bereichern kann (etwa die Artikel „Beseelung der Leibesfrucht", „Brautstand", „Brüder Jesu"). Und gelegentlich ist auch bei Berücksichtigung einer bewußt katholischen Darstellung ein Artikel als unzureichend zu beurteilen (von „G. L. Bauer" heißt es nur, daß seine zahlreichen bibelwissenschaftlichen Schriften „den Offenbarungscharakter des AT und NT verkennen"; und der „Christologie" im Urchristentum ist nicht einmal eine halbe Spalte gewidmet). Auch ist dann und wann das Fehlen eines Artikels unerklärlich (E. Brunner, K. Budde, J. T. Beck), und die modernen Schriftsteller kommen entschieden zu kurz. Aber im übrigen zeugt das ganze Lexikon von der vorzüglichen Sachkenntnis der zahlreichen Mitarbeiter, bietet sehr dankenswerte und umfassende Literaturangaben und zu einigen Artikeln auch vorzügliche Bildtafeln (etwa „Bestattung", „Bibelhandschriften", „Buch"). Es ist dar-

um dringend zu wünschen, daß das Lexikon sein Erscheinen regelmäßig fortsetzen kann und daß viele evangelische Interessenten es regelmäßig zu Rate ziehen. *Werner Georg Kümmel*

Günther S. Wegener, 6000 Jahre und ein Buch. Kassel 1958. J. G. Oncken Verlag. 286 S.

Aus sachlichen und sensationellen Berichten in Zeitungen und Illustrierten weiß heute eine breite Öffentlichkeit, daß in den letzten 30 Jahren zahlreiche Handschriften und Dokumente gefunden worden sind, die unsere Kenntnis von der Entstehung und der älteren Geschichte der Bibel beider Testamente stark bereichert und gelegentlich auch revolutioniert haben. Und sowohl im Interesse der „Rettung" der Zuverlässigkeit der Bibel wie auch mit dem Ziel der Erschütterung ihrer Autorität sind aus diesen Funden nicht nur in der Fachliteratur, sondern vor allem in der Öffentlichkeit die widersprechendsten Folgerungen gezogen worden, über deren Haltbarkeit sich der fachlich nicht Vorgebildete selten ein begründetes Urteil machen kann. Es ist daher durchaus wünschenswert, wenn einmal das Wesen und der Wert aller dieser Funde einem breiteren Publikum sachlich dargestellt und die geschichtlichen Folgerungen nüchtern aufgezeigt werden. Diese Aufgabe hat sich G. S. Wegener in seinem mit Tafeln und Abbildungen reich ausgestatteten Buch gestellt. Er führt seine Schilderung von der Geschichte des Zweistromlandes im 4. Jahrtausend v. Chr. über die israelitisch-jüdische Geschichte fort bis zu Jesus und dem Urchristentum, geht über zur Entstehung der Bibel Alten und Neuen Testaments, ihrer Übersetzungen und Handschriften, berichtet von der Erfindung des Buchdrucks, von der Entstehung der Bibelgesellschaften, dann ausführlich von der Entdeckung alter Bibelhandschriften im 19. Jahrhundert, von den Papyrusfunden des 20. Jahrhunderts und schließlich von der Auffindung der Handschriften vom Toten Meer und den damit zusammenhängenden Streitigkeiten und Erkenntnissen. Das alles wird in einem reichlich journalistischen Stil erzählt, bei dem die Phantasie, etwa in der Ausmalung der Erlebnisse Tischendorfs oder Salomon Schechters bei der Aufsuchung verschollener Handschriften, üppig ins Kraut schießt, und bei der Nacherzählung der Schicksale der Handschriften vom Toten Meer wird die Quelle, J. M. Allegro's „Botschaft vom Toten Meer", noch weit übertroffen. Immerhin vermeidet es der Verfasser, in eine falsche Apologetik zu geraten, obwohl er mit Recht zeigt, daß alle Handschriftenfunde eher zur Bestätigung der Zuverlässigkeit der Überlieferung des Bibel*textes* als zu seiner Infragestellung verholfen haben. Freilich wird der Leser auch nicht darauf aufmerksam gemacht, daß diese Feststellung wohl den Text der Bibel, nicht aber die Gesamtheit der in ihr berichteten Geschehnisse betrifft. So kann der Leser über die Entstehung der Bibel und die Geschichte ihrer Verbreitung und Erforschung mancherlei Interessantes erfahren, ohne daß freilich irgendwelche systematische Vollständigkeit erreicht wäre.

Ein solches für breitere Kreise bestimmtes Buch muß aber nicht nur gut lesbar, sondern auch zuverlässig sein. Und daran mangelt es nun freilich auf Schritt und Tritt. Es finden sich grobe Fehler: Die Umschrift und Wiedergabe der Keilschrift S. 45 ist völlig falsch (wie mir ein Sprachkenner zeigte); der Beiname „makkabeios" des Judas Makkabaeus soll griechisch sein, das Wort heißt aber „makkabaios" und ist hebräisch, S. 74; der 3. Johannesbrief wird als „das letzte Schriftstück" bezeichnet, „das seinen Platz im Kanon des Neuen Testaments findet" S. 84, das ist aber zweifellos der 2. Petrusbrief; S. 97 ist von einem „Evangelium des Papias in 5 Büchern" die Rede, gemeint ist die Schrift des Pa-

pias „Auslegung der Herrenorakel" in 5 Büchern; der Entdecker des fälschlich „Muratorium" statt „Muratorianum" genannten Kanonsverzeichnisses vom Ende des 2. Jahrh., der Mailänder Bibliothekar Muratori, wird zum Buchhändler, S. 104; Hrabanus Maurus soll die „syrische Evangelienharmonie des Tatian" ins Althochdeutsche übersetzt haben, statt daß von einer Übersetzung des lateinischen Tatian in der Zeit des Hrabanus Maurus die Rede wäre, S. 134; die Palimpsesthandschrift C in Paris ist mit „dick hingeschmierten syrischen Buchstaben" überschrieben, während es sich um dünne griechische Buchstaben einer Übersetzung eines Werkes des Syrers Ephräm handelt, S. 201 usw., usw. Die Unterschriften der Tafeln S. 176. 208 sind irrtümlich, die Eigennamen „Hyppolyten, Eutiches, Hochzeit zu Kanaan" sind falsch, neben zahlreichen guten finden sich völlig sinnlose Abbildungen (S. 30. 67. 195). Das Literaturverzeichnis bietet nicht nur in unerkennbarem Nebeneinander wertvolle wissenschaftliche und zuverlässige populäre Literatur zusammen mit wertlosen Geschichtsklitterungen, sondern wimmelt von Druckfehlern und Ungenauigkeiten. Was soll ein Nichtfachmann mit einem so unzuverlässigen Buch anfangen? *Werner Georg Kümmel*

Das Neue Testament und die Psalmen. In der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Revidierter Text 1956. Stuttgarter „Kolonel-Testament", Privil. Württ. Bibelgesellschaft, 1958.

Das Neue Testament in die Sprache der Gegenwart übersetzt und kurz erläutert von L. Albrecht. 8. Aufl. Gießen und Basel 1957. Brunnen-Verlag.

Nach jahrzehntelangen Vorbereitungen ist 1956 die „vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland im Einvernehmen mit dem Verband der Evangelischen Bibelgesellschaften in Deutschland genehmigte Fassung des revidierten Textes" von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments erschienen, und seither wird diese revidierte Form des Lutherschen Neuen Testaments neben der bisher üblichen Form des Textes verbreitet. Man erinnert sich der scharfen Auseinandersetzungen, die den beiden Probedrucken von 1938 und 1949 folgten, und auch die 1956 veröffentlichte Revision hat zweifellos viele unbestreitbare Fehler des Grundtextes oder der Übersetzung stehen lassen (Lk 11, 2–4 steht der richtige Text nur in der Anmerkung; Mark 16, 9 ff. und Joh 7, 53ff. sind so unauffällig eingeklammert, daß kein Ununterrichteter bemerken kann, daß diese Texte unecht sind; Phil. 2, 5 heißt es noch „ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war" statt „so seid untereinander gesinnt, wie ihr es in Christus Jesus seid" usw., vgl. dazu *H. Strathmann,* RGG I^3, 1221 f.). Aber an vielen Stellen sind doch Text oder Übersetzung bereinigt (etwa Math 6, 4; Luk 17, 21; 1 Kor 13, 11), und man darf dankbar sein, daß mit der notwendigen Anpassung der Lutherschen Übersetzung an unsere heutigen Kenntnisse wenigstens ein wirklicher Anfang gemacht ist. Nachdem die Württ. Bibelgesellschaft schon Ausgaben dieser Revision in Fraktur und Antiqua veröffentlicht hat, ist nun eine Antiqua-Ausgabe im Taschenformat erschienen, die den Text in durchlaufendem Druck bietet, gut lesbar ist und ansprechende helle Einbände aufweist. Die Ausgabe kann warm empfohlen werden.

Auch die 1920 zuerst erschienene Übersetzung des Neuen Testaments von *Ludwig Albrecht* ist nach dem Kriege neu gedruckt worden und liegt nun in 8. Auflage vor. Die Übersetzung müht sich, durch Umschreibungen den Sinn des Textes verständlicher zu machen; das gelingt auch oftmals, gelegentlich wird aber auch willkürlich eine Deutung durch Zufügungen in den Text eingetragen (etwa 1 Kor 7, 36 das Subjekt „Va-

ter" oder Jak 4, 2 die an sich berechtigte, aber nicht als solche gekennzeichnete Konjektur „ihr seid begehrlich"). Die den Text begleitenden Fußnoten bieten Erläuterungen, die neben nützlichen Erklärungen auch sehr subjektive Ansichten enthalten; und die Einführungen zu den einzelnen Schriften sind völlig kritiklos, teilweise phantastisch (das Matthäusevangelium soll um 40 geschrieben sein!). Gut ist dagegen die an den Schluß gestellte Kanons- und Textgeschichte des Neuen Testaments. So ist auch diese Übersetzung hilfreich, doch wird man sie schwerlich dem zur Kritik nicht befähigten Laien vorbehaltslos empfehlen können. *Werner Georg Kümmel*

Luther-Jahrbuch 1958. Jahrbuch der Luther-Gesellschaft, herausgegeben von Prof. D. Franz Lau, Jg. XXV 1958. Lutherisches Verlagshaus Berlin. 213 S.

Nach einer Unterbrechung von 15 Jahren konnte 1957 erstmalig wieder das Luther-Jahrbuch in seinem XXIV. Jahrgang erscheinen. Die Herausgabe hat jetzt der Leipziger Kirchenhistoriker F. Lau übernommen. Das Jahrbuch für 1958 wurde zu einer Festgabe für Paul Althaus, den Siebzigjährigen, gestaltet, der seit 1926, nach dem Tode Karl Holls, der Präsident der Luthergesellschaft ist. Eine zweite Festschrift, an der in der Hauptsache Systematiker beteiligt sind, ist unter dem Titel „Dank an Paul Althaus" im Bertelsmann-Verlag erschienen. Die Beiträge des Luther-Jahrbuchs behandeln Themen der lutherischen Reformation. H. Bornkamm vergleicht die geistige Welt von Erasmus und Luther. Der Alttestamentler Franz Hesse behandelt Luthers Auslegung des 2. Psalms. Hayo Gerdes bringt in Auseinandersetzung mit Regin Prenters „Spiritus Creator" einen Beitrag zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes. Klaus Tuchel stellt Luthers Auffassung vom geistlichen Amt dar. J. H. Baxter, St. Andrews, geht dem Einfluß Luthers in Schottland im 16. Jahrhundert nach und zeigt, daß die Reformation, die anfangs von Kreisen des niederen Adels und des wohlhabenden Bürgertums getragen wurde, in den ersten beiden Jahrzehnten durchaus lutherisch war. Die führenden Männer dieser Epoche waren Alesius und Patrick Hamilton. Erst dann gewann der Calvinismus Einfluß. Der Aufsatz von Franz Lau untersucht die Frage der Konditional- oder Eventualtaufe in der lutherischen Kirche, die Frage also, wie man sich verhalten soll bei einem Kinde, bei dem es zweifelhaft ist, ob es überhaupt oder gültig getauft ist. Die lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, die altkirchlichen und frühmittelalterlichen Anschauungen, die katholische Position, Luthers ablehnende Stellung und ihre Erweichung im Neuluthertum werden behandelt. Der Direktor der Lutherhalle in Wittenberg, Oskar Thulin bringt einen bebilderten Beitrag über das Gemälde des Cranach-Altars der Wittenberger Stadtkirche, das die Reformatoren als Arbeiter im Weinberge des Herrn darstellt. Die Reihe der Aufsätze wird durch eine Untersuchung W. Maurers über die Komposition der Loci Melanchthons von 1521 geschlossen. Dem Jahrbuch ist wieder die für die Lutherforschung unentbehrliche Luther-Bibliographie angefügt und zwar die des Jahres 1955, während das Jahrbuch von 1957 die Bibliographie der Jahre 1940–1954 nachtrug. *H. Graß*

EINGEGANGENE LITERATUR

(Besprechung bleibt vorbehalten)

Allgemeines

Baeck, Leo: Aus drei Jahrtausenden. Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VI, 402 S.

Catholica 1. Heft, 12. Jahrg. (Vierteljahresschrift f. Kontroverse Theologie). Münster 1958. Aschendorff. 80 S.

„Freies Christentum" Nr. 26, 27, 28, 29, 30/31. Hanau 1958. Schriftleitung. 14 bzw. 17 S.

Hallesby, Ole: Himmel, Tod und Hölle (Aus dem Norwegischen übersetzt von Olav Jenssen). Wuppertal 1958, R. Brockhaus. 104 S.

Humor im Gottesreich. Hrsg. von Gg. Vowottnik. Heidelberg 1958. Kemper Verlag. 111 S.

Hutten, Kurt: Seher-Grübler-Enthusiasten. Sekten u. religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. 5., erneut überarb. Aufl. Stuttgart 1958. Quell-Verlag. 752 S.

Lexikon für Theologie u. Kirche. 2., völlig neu bearb. Aufl. *Bd. II:* Barontus bis Cölestiner. Freiburg 1958. Herder. XVI, 1256 Sp.

van der Meer, F.: Auf den Spuren des Alten Europa. Zwanzig Erinnerungen. Köln 1958. J. P. Bachem. 152 S.

Wegener, G. S.: 6000 Jahre und ein Buch. Von Hunderten geschrieben – von Tausenden überarbeitet – von Millionen gelesen. Kassel 1958. Oncken Nachf. GmbH. 288 S.

Altes Testament

Biblischer Kommentar AT, Hans-Joachim Kraus: Psalmen XV 3, Psalmen XV 4. Neukirchen 1958. Buchh. d. Erziehungsvereins, je 80 S.

Bruno, D. Arvid: Sprüche-Prediger-Klagelieder-Esther-Daniel. Eine rhytmische und textkritische Untersuchung. Uppsala 1958. Almqvist & Wiksell. 239 S.

Buber, Martin: Das Buch der Preisungen. Köln 1958. Jakob Hegner. 209 S.

Gemüsch, Georg: Das Rätsel Hiob. Gemeinfaßliche Gedanken über das Buch Hiob. Karlsruhe 1958. 108 S.

Gese, Hartmut: Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob. Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VI, 90 S.

Handbuch zum AT 12: Wilhelm Rudolph, Jeremia. 2., verb. Aufl. Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XXIV, 301 S.

Henry, Marie-Louise: Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen. Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 52 S.

Holladay, William L.: The Root Súbh in the Old Testament, With Particular Reference to its Usages in Covental Contexts. Leiden 1958. E. J. Brill. VII, 191 S.

von Rad, Gerhard: Gesammelte Studien zum Alten Testament. (Theologische Bücherei, Neudruck und Berichte aus dem 20. Jahrh., Bd. 8, Altes Testament). München 1958. Chr. Kaiser. 312 S.

Täubler, Eugen: Biblische Studien. Die Epoche der Richter. Hrsg. von Hans-Jürgen Zobel. Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XV. 320 S.

Young, E. J., Th. M. Ph. D.: Daniel's Vision of the Son of Man. London 1958. The Tyndale Press. 28 S.

Neues Testament

Barnikol, Ernst: Das Leben Jesu der Heilsgeschichte. Halle 1958. VEB Max Niemeyer. 567 S.

Baumbach, Günther: Qumran und das Johannes-Evangelium. Berlin 1958. Evang. Verlagsanstalt. 60 S.

Biblica Vol. 39 Fasc. 3 (Commentarii editi cura pontificii instituti biblici). Roma 1958.

Bouquet, A. C.: Biblischer Alltag, Zeit des Neuen Testaments. München 1958. Clausius-Verlag. 256 S.

Ehrhardt, Arnold: The Apostolic Ministry (Scottish Journal of Theology Occasional Papers N. 7). Edinburg 1958. Oliver and Boyd. VI, 60 S.

Johnson, Sherman E.: Jesus in His Own Times. A Study of Jesus against the background of Palestine and its people, their religion and politics. London 1958. A. & C. Black. XI, 180 S.

Kümmel, W. G.: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Orbis Academicus III, 3. Freiburg/München 1958. Karl Alber. 596 S.

Neues Testament u. Psalmen (Stuttgarter Antiqua-Kolonel-Testament). Stuttgart 1958. Privil. Württ. Bibelanst. 911 S.

Schlier, Heinrich: Mächte und Gewalten im NT (Quaestiones disputatae 3). Freiburg 1958. Herder. 64 S.

Kirchen- und Dogmengeschichte

Blumhardt, Christoph: Christus in der Welt, Briefe an Richard Wilhelm. Hrsg. von Prof. Dr. Arthur Rich. Zürich 1958. Zwingli-Verlag. 263 S.

Cencillo, Luis: Hyle. La Materia en el Corpus Aristotelicum. Madrid 1958. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. 197 S.

Dannanbauer, Heinrich: Grundlagen der mittelalterlichen Welt. Skizzen und Studien. Stuttgart 1958. W. Kohlhammer. 453 S.

Fleckenstein, Joachim Otto: Gottfried Wilhelm Leibniz. Barock und Universalismus. Thun 1958. Ott Verlag. 200 S.

Hauss, Friedr.: Väter der Christenheit, II. Ev. Glaubenszeugen vom 17.–19. Jahrh. Von den Hütern des reformatorischen Erbes bis zu Joh. Christoph Blumhardt u. seinen Geistesverwandten. Wuppertal 1957. Sonne u. Schild. 244 S.

Jannasch, Wilhelm: Reformationsgeschichte. Lübeck 1958. Archiv der Hansestadt Lübeck. VIII, 437 S.

J. V. Pollet, O. P.: Martin Bucer, Etudes sur la Correspondance I. Paris 1958. Presses Univ. de France. XI, 356 S.

Schuster, Hermann: Martin Luther heute. Zeitbedingtes und Bleibendes. Theologie u. Glaube. Stuttgart 1958. Ehrenfried Klost. 132 S.

Schütz, Ludwig: Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung. Faksimile-Neudruck der zweiten, sehr vergrößerten Aufl. Stuttgart 1958. Fr. Frommanns Verlag. X, 889 S.

Konfessionskunde

Baumann, Richard: Prozeß um den Papst. Tübingen 1958. Katzmann-Verlag. 124 S.

Grosche, Robert: et intra, et extra. Theologische Aufsätze. Karlsruhe 1958. Patmos-Verlag. 340 S.

Klein, Joseph: Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus. Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XII, 464 S.

von Radecki, Sigismund: Wort und Wunder. 4. Aufl. Köln 1958. Jakob Hefner. 135 S.

Rahner, Karl: Über die Schriftinspiration (Quaestiones disputatae 1). Freiburg 1958. Herder. 88 S.

Ders: Zur Theologie des Todes (Quaestiones disputatae 2). Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg 1958. Herder. 106 S.

Systematische Theologie

Andersen W., Kantzenbach F. W., Vicedom G. F.: Lutherische Stimmen zur Frage der Atomwaffen (Theol. Existenz heute Heft 67). München 1958. Chr. Kaiser. 38 S.

Das Problem der Atomenergie. Ein Zyklus von Vorträgen von Paul Huber, Erich Zdansky, Hans Haug, Ernst Staehelin. Rektoratsprogramm der Universität Basel f. d. J. 1958. Basel 1958. Helbing & Lichtenhahn. 78 S.

Kroeker, Jakob: Die erste Schöpfung – Ihr Fall und ihre Wiederherstellung. Noah und das damalige Weltgericht. 3. durchges. Aufl. Gießen 1589. Brunnen-Verlag. 322 S.

Ott, Heinrich: Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses. Theol. Studien H. 53. Zollikon 1958. Evang. Verlag. 75 S.

Samuel, Otto: Die religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe (Theologische Forschung 16). Hamburg 1958. Herbert Reich. 368 S.

Tillich, Paul: Systematische Theologie, Bd. II, Die Existenz und Christus. Stuttgart 1958. Ev. Verlagswerk. 196 S.

Philosophie

Gerner-Beuerle, Maurus: Nietzsches Angriff auf das Christentum. 2 Vorträge. Bremen 1958. Schünemann. 32 S.

Leibniz, G. W.: Discour de Métaphysique (Metaphysische Abhandlung. Übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. von Herbert Hering.) Hamburg 1958. Felix Meiner. X, 106 S.

Scholz, Heinrich: Drei Vorträge gehalten bei der Gedächtnisfeier der Math.-Naturw. Fakultät der Universität Münster am 20. Dezember 1957 (Schriften der Ges. zur Förderung der Westf. Wilhelms-Universität zu Münster, Heft 41). Münster 1958. Aschendorff. 45 S.

Praktische Theologie

von Allmen, Jean-Jacques: Diener sind wir. Auftrag u. Existenz des Pfarrers. Stuttgart 1958. Quell-Verlag. 224 S.

Chirgwin, A. M.: Ihr werdet meine Zeugen sein. Die Bedeutung der Bibel für die Evangelisation. Zürich 1958. Gotthelf-Verlag. 95 S.

Korolewsky, Cyrille: Liturgie in lebender Sprache. Übersetzt von Prälat Dr. Karl Rudolf. Klosterneuburg 1958. Volksliturgisches Apostolat, Stift Klosterneuburg. 256 S.

Psychotherapie und Theologie. Hrsg. von Dr. med. Graf Wittgenstein. Mit Beiträgen von Adler, Dessauer, Koeberle, Riemann, Wittgenstein und Zippert. Stuttgart 1958. Hippokrates-Verlag. 112 S.

Riecker, Otto: Erweckung heute und ihre Botschaft an uns. Wuppertal 1958. R. Brockhaus. 96 S.

Stählin, Wilhelm: Predigthilfen. Bd. I, Evangelien. Kassel 1958. Joh. Stauda. VIII, 506 S.

Stallmann, Martin: Christentum und Schule. Stuttgart 1958. Curt E. Schwab. 220 S.

Venske, Herbert: Vollendete Reformation. Von der Volkskirche zur lebendigen Gemeinde. Wuppertal 1958. Brockhaus. 108 S.

White, Ernest: Nerven-Angst-Komplexe. Fragen des Christen an die Psychotherapie (Deutsch v. Dr. E. Gauhe). Wuppertal 1958. R. Brockhaus. 116 S.

Missionswissenschaft

Oosthuizen, G. C.: Theological Discussions and Confessional Developments in the Churches of Asia and Africa. Franeker 1958. Wever's Boekhandel. 327 S.

Christliche Archäologie

Aetheria, Eine Pilgerfahrt in das Hl. Land. Übersetzt von Karl Vretska. Wien 1958. Bernina-Verlag. 280 S.

Goodenough, Erwin R.: Jewish Symbols, Vols 7 u. 8: Pagan Symbols in Judaism. New York 1958. Bollingen Series. 239 S. 286 Ill.; 282 S. 168 Ill.

Kirchenrecht

Welzel Hans: Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Berlin 1958. W. de Gruyter. 112 S.

Soeben erschienen

Jahrbuch für Antike und Christentum

Herausgegeben
vom Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn

Schriftleitung
Theodor Klauser, Eduard Stommel †, Alfred Stuiber

Erster Jahrgang · 1958

160 Seiten mit 5 Abbildungen und 3 Lageskizzen im Text sowie 8 Tafeln mit 33 Abbildungen und 1 Karte. Subskriptionspreis: kart. DM 11,40, Leinen DM 13,90. Einzelpreis: kart. DM 15,–, Leinen DM 17,50.

Das Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike reiht seinem erfolgreichen Hauptunternehmen, dem Reallexikon für Antike und Christentum, ein zweites Organ an, das Jahrbuch für Antike und Christentum. Auch das Jahrbuch soll der Forschungsaufgabe dienen, der sich das Institut verschrieben hat: der Aufhellung des Werdeganges der spätantikchristlichen Kultur. Es wird die im Reallexikon behandelten Themen durch vertiefende Studien und durch Mitteilung von Einzelbeobachtungen vorbereiten und ergänzen; es wird zu den literarischen Neuerscheinungen auf dem vom Institut bearbeiteten Gebiet Stellung nehmen; es wird endlich Nachträge zum Reallexikon veröffentlichen und so dazu beitragen, daß das notwendigerweise erst in Jahrzehnten vollendete Reallexikon nicht veraltet. Durch die Herausgabe des Jahrbuches versucht das Institut zugleich, **F. J. Dölgers weltbekanntes Hausorgan „Antike und Christentum“**, wenn nicht in der gleichen Form, so doch wenigstens im gleichen Geiste fortzusetzen.

Prospekt auf Wunsch. Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER / WESTFALEN

GÜNTHER BORNKAMM

Das Ende des Gesetzes Paulusstudien

Gesammelte Aufsätze Band I (Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 16)

2., bearbeitete Auflage. 216 Seiten. Kartoniert DM 13,50

Studien zu Antike und Urchristentum

Gesammelte Aufsätze Band II (Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 28)

260 Seiten. Kartoniert DM 15,–

Band I, der nun in zweiter, bearbeiteter und mit einem Register versehenen Auflage vorliegt, enthält zwölf „nach wie vor aktuelle Arbeiten" des Heidelberger Neutestamentlers. Band II umfaßt ebenfalls zwölf Studien hauptsächlich über Urchristentum und Antike. Die meisten Aufsätze sind damit erstmals wieder seit langem greifbar.

EKKEHARD BÖRSCH

Geber · Gabe · Aufgabe

Luthers Prophetie in den Entscheidungsjahren seiner Reformation 1520-1525

(Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe X, Band XIII)

132 Seiten. Kartoniert DM 9,–

Ein in mancher Hinsicht geradezu erregender Beitrag zur genaueren Bestimmung des „Wesens" der Lutherischen Reformation und zur Frage nach ihren Grenzen. Eine Fülle umstrittener Deutungsfragen der Reformationsgeschichte und des Lutherverständnisses wird zu klären versucht.

GEORG F. VICEDOM

Die Mission der Weltreligionen

184 Seiten. Kartoniert DM 8,–

Als Sachkenner und aus eigener Anschauung läßt Vicedom die Spannung und Erregung über die geistigen Auseinandersetzungen sichtbar werden, die sich zwischen dem Christentum und den Weltreligionen durch deren neues Sendungsbewußtsein ergeben. Ein Buch, das für die Christenheit Aufforderung und Hilfe ist, sich auf ihr eigenes Leben und ihren Auftrag zu besinnen.

EBERHARD WÖLFEL

Luther und die Skepsis

Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers

(Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe X, Band XII)

288 Seiten. Broschiert DM 12,50, Ganzleinen DM 15,–

Luthers Stellung zum „Prediger" und seinen Problemen wird ausführlich dargestellt und ins Gesamte seiner Theologie eingeordnet. Daneben enthält das Werk einen in sich selbständigen, Kohelet gewidmeten Teil. Luthers Theologie wird, dadurch daß sie die skeptische Position des Predigers überwindet, zu einer Antwort an die Fragen des christlichen Glaubens, an die Fragen der Skepsis. Ein Beitrag zur aktuellen Thematik gegenwärtiger christlicher Lehre.

Chr. Kaiser Verlag München

... die dichtenden Pfarrersöhne ...

ALBRECHT SCHÖNE

Säkularisation als sprachbildende Kraft

Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne

PALAESTRA, Band 226. *252 Seiten, brosch. 24,— DM*

Aus einer Besprechung in „Christ und Welt":

„Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts stammen von hundert deutschen Dichtern mehr als sechsundzwanzig aus dem evangelischen Pfarrhaus. Diese nüchterne Dokumentation gibt nur eine erste Ahnung von den gewaltigen Energien, die aus dem Christentum in das Gefüge unserer Literatur eingegangen sind — ist doch die religiöse Erbschaft als Vorrat literarisch bedeutungsträchtiger Bilder und Figuren keineswegs nur dem leiblichen Sohn des Pfarrers mitgegeben, sondern wirkt an unzähligen Stellen und in zahlreichen Variationen im geistigen Haushalt der Völker. Schöne faßt das Phänomen an seiner soziologisch deutlichsten Stelle und beschränkt sich mit seiner Untersuchung auf fünf dichtende Pfarrersöhne der deutschsprachigen Literatur; diese Namen aber werden als repräsentativ verstanden für den Gesamtprozeß und für eine Typologie der dichterischen Säkularisationsformen mit grundsätzlichem Geltungsanspruch ausgewertet.

Am Anfang steht die große Erscheinung des Andreas Gryphius. An seinem Drama ‚Carolus Stuardus' weist Schöne das Prinzip der ‚figuralen Gestaltung' auf. Der weltliche König, den die englische Revolution hinopfert, ist auf die ‚figura' des Himmelskönigs Jesus Christus in der Passion hin stilisiert und mit religiöser Weihe umgeben. Wirkt im Barock das christliche Bild noch als Vorbild, so ist für den livländischen Pastorensohn der Sturm- und Drang-Generation Jakob Michael Reinhold Lenz der biblische Vorgang von der religiösen Wertung abgelöst zur ‚exemplarischen Begebenheit' geworden. Wie dem schicksalsverwandten Johann Christian Günther ist ihm die Parabel vom verlorenen Sohn Modell des Welt- und Selbstverständnisses, das sich fast zwanghaft als Motivmuster in seiner Dichtung durchsetzt.

Bei Gottfried August Bürger haben die religiösen Vorstellungen auch diese existenzielle Verbindlichkeit verloren und sind zur artistischen Verwendung frei verfügbar geworden. In ‚weltlicher Kontrafaktur' ist das vorgeprägte geistliche Wort eingesetzt, um für dichterische Wirkungen religiöse Obertöne ins Schwingen zu bringen. Jeremias Gotthelf gibt demgegenüber in restaurativer Haltung der dichterischen Fabel durch halb verhüllte Wort- und Bildreminiszenzen an den biblischen Bericht ‚didaktische Verweisungen' auf eine schriftlich gestimmte Ethik

mit. Einen Endpunkt der Entwicklung bezeichnet schließlich Gottfried Benn. Das Christentum ist ihm zum Gegenbild des eigenen künstlerischen Daseinsentwurfs geworden, in dem sich nur als ‚überdauernde Temporalstruktur' die ursprünglich christliche Spannung des Lebens zwischen Sündenfall und der Vision der neuen Erde versteckt erhalten hat.

Schöne gewinnt diese Ergebnisse in glänzenden Einzelinterpretationen. Abgesehen von einigen wenigen Überspitzungen ist durch die textnahe Analyse eine Basis gewonnen, welche in überzeugender Weise die das Gesamtproblem Säkularisation und Sprache durchleuchtenden Thesen des Verfassers zu tragen vermag und von der aus weitere Stofferoberungen unter der gleichen Fragestellung zu erhoffen sind.

. . . Damit mündet die literaturwissenschaftliche Problematik in eine Diskussion ein, die auch in erster Linie von der Theologie geführt wird. Es ist die Diskussion über Gewinn und Verlust in jenem großen geistigen Umwandlungsprozeß, in den das christliche Gut seit der Aufklärung eingetreten ist und der noch in unseren Tagen nachwirkt."

HERBERT SCHÖFFLER

Protestantismus und Literatur

Neue Wege zur englischen Literatur des 18. Jahrhunderts

2. Auflage. 240 Seiten, engl. brosch. 12,80 DM

„Selten sind die Gelegenheiten für zusammenfassende Durcharbeitung eines bereits nach vielen Richtungen hin vorbearbeiteten umfänglichen Materials so voll und erfolgreich ausgenützt worden wie in dieser wahrhaft bahnbrechenden Darstellung. Eine allseitige, stets kritisch determinierte, wohlgeordnete und zielbewußte Belesenheit, getragen von einem Forschergeist, der sich sein Handwerkszeug aus manchen Disziplinen herholte, die sonst als respektvoll gestreifte Hilfswissenschaft betrachtet werden, die Schöffler aber ganz und frei zu beherrschen scheint, ist in den Dienst einer höchst fruchtbaren Neubetrachtung eines bisher letzten Endes mehr gefühlten als bewiesenen literargeschichtlichen Phänomens gestellt worden, und die Ergebnisse sind daher schön gerundet, klar und fest geraten."

Englische Studien

„Es sind vor allem zwei Tatsachenkomplexe, die Schöffler durchaus überzeugend an das Licht gestellt hat: 1. Von den fünf Generationen zwischen Reformation und Aufklärung hat kein englischer protestantischer Geistlicher ein ‚weltlich-schöngeistiges' Buch unter seinem Namen in der Landessprache erscheinen lassen. 2. Durch die Aufklärung ist in England die literatursoziologische Situation in das genaue Gegenteil umgeschlagen, die Geistlichkeit nimmt in dem Übergang von Erbauungsschrift zur Literatur im engeren Sinne die leitende Rolle ein. Vor allem das ländliche Pfarrhaus stellt die Führer und bestimmt die Motive der als ‚Vorromantik' bezeichneten Literaturbewegung des 18. Jahrhunderts. . . . Diese wichtigen Dinge sind bisher in solcher Schärfe und Eindringlichkeit wie von Schöffler weder gesagt, noch wohl gesehen worden."

Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen

HERBERT SCHÖFFLER

Deutscher Geist im 18. Jahrhundert

Essays zur Geistes- und Religionsgeschichte

Herausgegeben von Götz von Selle

317 Seiten, Leinen 14,80 DM

Lichtenberg

Studien zu seinem Wesen und Geist

Herausgegeben von Götz von Selle

Kleine Vandenhoeck-Reihe 26. 91 Seiten, kart. 2,40 DM

„... Was stellt, nach Schöfflers großartigem Aufsatz, die rührende und tragische Liebesgeschichte Werthers dar? Nichts anderes als eine säkularisierte Passionsgeschichte. Bis in die Sprache hinein gleicht dieser Passionsbericht einer anderen Passion, die im Johannes-Evangelium erzählt wird, dem unter Pietisten am meisten gelesenen Evangelium ... Die Geschichte einer grenzenlosen Liebe und eines grenzenlosen (und darum nicht zu ertragenden) Verzichts hat die Form eines religiösen Leidensberichtes. Werther, und das allein erklärt seine immense Wirkung, ist ein neuzeitliches, ein säkularisiertes Erbauungsbuch. Höchste und erschütterndste menschliche Gefühle, die bisher im kirchlichen Leben gebunden waren, strömen — mit dem Nachlassen der kirchlichen Bindung — ganz neuen Inhalten zu. Die Liebe Werthers zu Lotte — paradigmatisch für die Rolle, die die Geschlechterliebe überhaupt von nun an im Gefühlsleben der Menschen spielen sollte — ist gleichsam die erste der Ersatzreligionen, die die geoffenbarte Religion in den kommenden Jahrhunderten ablösen sollten. Es wird bald noch andere geben...."

Götz von Berlichingen ergibt bei ähnlich tiefdringender und religionssoziologischer Analyse ein vielleicht noch aufregenderes Ergebnis: auch dies hat sich in einem der hier anzuzeigenden Essays niedergeschlagen. ... Woher hatte Goethe diese ganz neue, historisch kaum haltbare, aber poetisch höchst fruchtbare Auffassung von Götz? Schöffler antwortet: ‚Aus Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie', einem damals in pietistischen Zirkeln vielgelesenen Werk, in dem die Ausgestoßenen, die Verachteten, die Ketzer als die wahren Heiligen dargestellt sind. Dieses stumme Überlegenheitsgefühl der religiösen Minderheiten war im Grunde nicht nur pietistisch; es beherrschte den gesamten Protestantismus, von den Hussiten bis zu den Puritanern....

An hundert Stellen der klassischen und vorklassischen Literatur sind die ‚eingeklemmten Predigtaffekte' — wie Schöffler einmal witzig sagt — wirksam. Theologen und vom Theologiestudium abgesprungene Theologensöhne sind die Träger dieser Literaturepoche. Lichtenberg, dem Schöffler auf das intensivste begegnete, paßt auch in dieses Bild. Ihm sind einige Studien in dem erwähnten Sammelband und noch ein eigenes Bändchen in der ‚Kleinen Vandenhoeck Reihe' gewidmet. Lichtenberg, der Pfarrersohn, ist der Prototyp derer, die Gott, den

Erlöser über Gott, dem Schöpfer zu vergessen beginnen — und die diesen Schöpfergott nun leidenschaftlich in der Natur und im Weltall suchen und zu finden glauben. Kalte Einsamkeit weht sie von dorther an, Einsamkeit, die zu bohrendem Suchen nach der Beschaffenheit des eigenen Herzens zwingt —, worüber auch der Schöpfergott unversehens verlorengeht. Diese eigentümliche Modernität Lichtenbergs hat Schöffler treffend geschildert."

Heddy Neumeister in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung

WOLFGANG PHILIPP

Das Werden der Aufklärung

in theologiegeschichtlicher Sicht

228 Seiten mit 20 Bildtafeln, Leinen 24,— DM

„Philipp bestätigt durch seine Forschungen die überragende Bedeutung der christlichen Konfessionen auf die Aufklärung und widerlegt auch die landläufige Herleitung der Aufklärung allein aus Renaissance und Rationalismus. Hamburg wird als Punkt der Vermittlung zwischen britischen und deutschen Physiko-Theologen hervorgehoben, zugleich die enge Verbindung Hamburgs mit Dresden als Zentrum der der Physiko-Theologie aufgeschlossenen lutherischen Orthodoxie; die Hinweise der Wirkung der Physiko-Theologie in der Kunst Rembrandts, in der Musik von Bach und Telemann wie in der Dichtung von Brockes bis Goethe sind ebenso geeignet, neue Seiten des 18. Jahrhunderts zu zeigen, wie die Bemerkungen über Physiko-Theologie und Landschaftsgarten. Philipps Arbeit ist ein Extrakt aus eingehenden Forschungen und einem immensen Wissen."

Das Historisch-politische Buch

Ich (Wir) bestelle(n) hiermit aus dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen durch die Buchhandlung

_____ Expl. _____

_____ Expl. _____

_____ _____

(Ort, Datum) (Name, Anschrift)

Politische Metaphysik von Solon bis Augustin

von Reverend Professor Dr. Dr. ARNOLD EHRHARDT,

Bishop Fraser Lecturer in Ecclesiastical History, Heywood/Lancs.

Band I: *1959. VIII, 323 Seiten.*

Band II: *1959. VII, 307 Seiten. Brosch. DM 57,50, Lw. DM 65,—*

Dieses Buch setzt sich mit der häufig aufgestellten Behauptung, daß eine „totale" Staatsauffassung als Religion zu betrachten sei, und mit der Frage auseinander, was vom Christentum auf eine solche „totale" Staatsauffassung zu erwidern sei. Die Untersuchung vollzieht sich im Wege der historischen Analyse des Staatsdenkens der Antike, weil die griechischen Philosophen mit ihrer Staatstheorie das politische Denken des Abendlandes geformt haben, und weil die Alte Kirche mit ihrem kompromißlosen „Nein" zu der religiösen, heidnischen Staatstheorie die Antinomie begründet hat, die, ausgedrückt in den Worten „Kirche und Staat", heute noch ebenso brennend und ungelöst ist wie seit dem Anfang der christlichen Kirche. Im ersten Band wird der Aufbau der antiken Staatstheorie vom griechischen Stadtstaat bis zum römischen Weltreich und der politischen Erfassung der Natur selber geschildert, aber auch auf die nie verstummenden Stimmen der Kritik hingewiesen. Im zweiten Band wird dargestellt, wie die christliche Verkündigung der Gottesherrschaft Christi notwendig als Revolution gegenüber der totalen Staatstheorie der Antike wirken mußte. Ein dritter Band, der später folgen wird, soll zeigen, wie im Osten die Lösung der Antinomie durch die weitgehend mystisch begründete Abgrenzung der Inner-Weltlichkeit des Staates von der Außer-Weltlichkeit der Kirche erstrebt wurde, als das Römische Reich christlich wurde, während im Westen Augustin ein Equilibrium zwischen den beiden sowohl inner- wie außer-weltlich gesehenen Mächten für diese „Zeit zwischen den Zeiten" zu finden unternahm. Obwohl das Problem gerade auch heute ein brennendes, vielleicht das brennendste für die Christenheit ist, hat der Verfasser doch seine Untersuchung rein innerhalb der Grenzen gehalten, die der Geistesgeschichte durch die Regeln der historischen Forschung gezogen sind.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Neuerscheinung

RUDOLF SCHNACKENBURG

Gottes Herrschaft und Reich

Eine biblisch-theologische Studie

Großoktav, ca. 276 Seiten, Leinwand

Diese Studie möchte den Gedanken vom Königtum Gottes vom Alten Testament bis hinein ins Urchristentum verfolgen und dabei besonders auf seine Wandlungen und Weiterungen achten. Im Alten Testament und Spätjudentum prägt er sich zunächst in verschiedener Weise aus, und es gilt, den Ansatzpunkt für die Botschaft Jesu von der Königsherrschaft Gottes zu erfassen, sie mit den damals umlaufenden Ideen zu vergleichen und ihr Eigentümliches und Besonderes herauszustellen. Aber auch die eschatologische, endgültige Botschaft Jesu tritt nach Ostern noch in eine neue Verkündigungssituation. Die Urkirche weiß Jesus nun zur Rechten Gottes erhöht und zum „Herrn" bestellt, der die Gottesherrschaft in einer besonderen Weise ausübt, bis seine Parusie das vollkommene Gottesreich heraufführt. Nur durch eine solche heils- und offenbarungsgeschichtliche Betrachtung wird es möglich sein, so scheint mir, auf immer wieder gestellte Fragen eine befriedigende Antwort zu geben: Wie konnte der für Jesu Botschaft so zentrale Begriff der Gottesherrschaft schon in der Urkirche weithin anderen Begriffen und Verkündigungsinhalten weichen? In welchem Verhältnis stehen „Reich Gottes" und „Kirche"? Wie ist Christi Herrschaft über die Kirche und über die Welt zu beurteilen?

Die hier vorgelegte bibeltheologische Monographie, zu der mich oft geäußerte Wünsche veranlassen, möchte zunächst der theologischen Wissenschaft dienen. Sie macht den Versuch, gegenwärtige Gottesherrschaft und künftiges Reich, Gottesherrschaft und Herrentum Christi, Christi Herrschaft über die Welt und über die Kirche zu unterscheiden und dadurch auch das Verhältnis von „Gottesreich" und „Kirche" besser abzuklären. Es ist ein Versuch, der aus der Liebe zur Kirche erwächst, um ihr Wesen, ihre heilsgeschichtliche Stellung zwischen dem ersten und zweiten Advent Christi und damit auch ihren irdischen Weg tiefer zu begreifen.

Aus dem Vorwort des Verfassers

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

VERLAG HERDER FREIBURG

Neuerscheinungen!

THEOLOGISCHE EXISTENZ HEUTE

Nr. 68 KARL GERHARD STECK

»Der moderne Katholizismus« und seine Kritiker

36 Seiten. Geheftet DM 2,–

Die Abhandlung beschäftigt sich mit der bekannten und weit verbreiteten Darstellung „Der moderne Katholizismus" des protestantischen Kirchenhistorikers Walther von Loewenich und mit einigen kritischen Gegenäußerungen aus dem römisch-katholischen Bereich (Heinrich Bacht, Oskar Bauhofer, Heinrich Fries).

Nr. 69 ERNST BIZER

Luther und der Papst

56 Seiten. Geheftet DM 3,50

In Ergänzung seines Werkes „Fides ex auditu" versucht der Verfasser zu zeigen, wie Luthers Polemik gegen das Papsttum und seine Stellung zu ihm eine Konsequenz aus seiner reformatorischen Entdeckung, d. h. aus der Rechtfertigungslehre ist.

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

1509 JOHANNES CALVIN 1959

Zur 450jährigen Wiederkehr des Geburtsjahres von Johannes Calvin weisen wir empfehlend auf folgende Bücher hin:

W. F. DANKBAAR

Calvin, sein Weg und sein Werk

Aus dem Holländischen von H. Quistorp

256 Seiten, mit zahlreichen Illustrationen, Leinen DM 13,80

Ein flüssig geschriebenes Lebensbild Calvins, das für einen weiten Leserkreis bestimmt ist. Es gibt einen guten biographischen Überblick und vermittelt einen Eindruck der wichtigsten theologischen Gedankengänge.

ERNST PFISTERER

Calvins Wirken in Genf

2., erweiterte Auflage, 152 Seiten, kart. DM 5,85

In dieser Aufsatzsammlung wird manche Calvin-Legende zerstört und dem Leser ein von keiner Tendenz entstelltes und gefärbtes Calvinbild geboten.

HANS HEINRICH WOLF

Die Einheit des Bundes

Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin

171 Seiten, Leinen DM 12,50, brosch. DM 10,50

NEUKIRCHENER VERLAG

der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers

GERHARD KOCH

Die Auferstehung Jesu Christi

(Beiträge zur historischen Theologie 27)

1959. V, 338 Seiten. Brosch. ca. DM 33,–

Die Arbeit stellt sich die Aufgabe, die Diskrepanz zwischen einer an den Heilstatsachen orientierten Theologie und der Existenztheologie dadurch zu überwinden, daß auf Grund einer neuen Interpretation von Ostern die Präsenz des Kyrios aufgewiesen und so die bestehende Antithese aufgehoben wird.

HANSJÖRG SICK

Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments

(Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 2)

1959. IV, 156 Seiten. Brosch. DM 15,60

Die Arbeit legt den besonderen Beitrag Melanchthons auf dem Gebiet der alttestamentlichen Hermeneutik dar. Die Hauptfrage ist dabei: Wie verhält sich das theologische Vorverständnis zur exegetischen Methode und zum Auslegungsergebnis?

GERHARD STRAUSS

Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin

(Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 1)

1959. VI, 160 Seiten. Brosch. DM 12,–

Das Hauptgewicht der Arbeit liegt auf dem Nachweis, daß Augustin durch spekulativen Gebrauch von rhetorischem Begriffsmaterial in die Lage versetzt wird, den heilsgeschichtlich-prophetischen Charakter der Hl. Schrift aus ihrem Literalsinn theologisch zu erfassen und für die Auslegung fruchtbar zu machen.

ULRICH WILCKENS

Weisheit und Torheit

Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1, 18–2, 16

(Beiträge zur historischen Theologie 26)

1959. VI, 299 Seiten. Brosch. DM 28,70

Die Untersuchung entwickelt ein neues, auch für den praktischen Theologen wichtiges Verständnis von den beiden ersten Kapiteln des 1. Korintherbriefes. Um Paulus zu verstehen, wird in historisch-kritischer Exegese zugleich die Position seiner korinthischen Gesprächspartner geklärt. Dabei ergeben sich wichtige religionsgeschichtliche Einblicke in die Zusammenhänge zwischen jüdischer und gnostischer Theologie.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Eine alttestamentliche Forschungsgeschichte

Von Walter Baumgartner

Als einziges Werk dieser Art im deutschen Sprachgebiet seit L. Diestels „Geschichte des AT in der christlichen Kirche" (1869) ist Kraus' Buch[1]) lebhaft begrüßt und soviel ich sehe allgemein gut aufgenommen worden. In mancher Hinsicht sicherlich mit Recht. Da es sich anheischig macht eine längst bestehende Lücke auszufüllen und so voraussichtlich ziemlichen Einfluß haben wird, scheint es mir als dem Vertreter einer älteren Generation angebracht, es sine ira et studio speziell an seiner Darstellung der neueren Zeit daraufhin zu prüfen, wieweit es den Erwartungen, mit denen man an es herantritt, tatsächlich entspricht.

I.

Der von Kr. gewählte Titel läßt eine alle Seiten der Forschung umfassende Darstellung, eine Forschungsgeschichte in der Art von Diestel erwarten. Das Buch beginnt auch so, geht besonders bei der Pentateuchfrage sehr ins Detail und nennt oft wenig geläufige Namen. Aber je näher Kr. der Gegenwart kommt, um so mehr macht sich die in der Einleitung angekündigte Beschränkung auf Pentateuch, Prophetie und Psalmen bemerkbar. Daß der Wechsel in der Darstellung ungefähr mit der Jahrhundertwende zusammenfällt, wo die Forschung, die sich in der Ära Wellhausen weitgehend in dem einen Strombett zusammengefunden, nun um so mächtiger wieder auseinanderstrebte, hat zur Folge, daß das Buch gerade für die Zeit, wo eine umfassende Orientierung besonders nötig wäre, vielfach versagt. Das fällt besonders auf bei Gebieten, die für die vorangehende Zeit behandelt worden sind wie z. B. Grammatik und Lexikographie (s. § 11 u. 23) oder Textgeschichte (s. § 41). Forschungsgebiete, wo seit 1900 eine tiefgreifende Wandlung eingetreten ist, wie die Weisheitsliteratur oder der Auferstehungsglaube, kommen im ganzen Buch nie zur Sprache. Zwei Beispiele dafür, wie ange-

1) Hans-Joachim Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers, 1956. XI + 478 S., 8 Bilder.

sponnene Fäden nicht fortgeführt werden: S. 87 lesen wir, seit SCHULTENS und MICHAELIS sei die arabische Grammatik für die hebräische maßgebend geworden; daß seitdem dem Arabischen ernsthafte Konkurrenten erstanden sind, erfährt man nicht. Auf Seite 264 (vgl. S. 341) heißt es, KITTEL und BAUDISSIN hätten sich zeitweilig Dillmann angeschlossen; es bleibt ungesagt, wann und wo beide die vorexilische Entstehung der Priesterschrift aufgaben: Baudissin in seiner Rektoratsrede von 1912 (s. „Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion", 1914, S. 8) und Kittel in der „Geschichte des Volkes" Israel 1², 1912, S. 299. Weitere Beispiele dafür, was man alles vermißt, folgen später. So kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der gewiß überaus umfangreiche Stoff dem Verfasser während der Arbeit über den Kopf wuchs und ihn zwang, von einer umfassender geplanten und auch schon begonnenen Darstellung abzugehen und daß er dann aus dieser Not der Beschränkung eine Tugend zu machen suchte.

Kr. hatte offensichtlich von Anfang an ein Doppelziel vor Augen: einerseits die längst fällige Fortsetzung zu Diestel; anderseits und sogar in erster Linie eine Korrektur zu Diestel, eine besondere Sicht und Beurteilung des ganzen Verlaufes der alttestamentlichen Forschung, die ihn zum *sola scriptura* der Reformatoren zurückführte und eben darum auch schon mit diesen beginnen ließ. Es ist eine Besinnung über den zurückgelegten Weg, die alles an dem sola scriptura mißt und nun zu zeigen sucht, wie dieses anfangs vorhandene sachgemäße Verständnis der Botschaft des AT unter der Last einer starren Orthodoxie auf der einen Seite und dem Ansturm kritischer, an sich vielfach richtiger, aber durch unsachgemäße Geisteshaltung belasteter Einsichten auf der anderen fast erstickt nur langsam wieder hochkommt und sich durchsetzt, um schließlich in eine heilsgeschichtliche Sicht auszumünden, die den Intentionen des *sola scriptura* entspricht und zugleich die unvermeidlichen kritischen Ergebnisse aufzunehmen und zu verdauen vermag. Dies zweite Ziel, das eigentliche Anliegen von Kr., ist das Neue und Besondere an dem Buch. Allein die beiden Ziele stellen verschiedene Anforderungen: das erste verlangt möglichste Vollständigkeit, das zweite eine Auswahl des für diese Sicht Wesentlichen. Und wie es meist geht, wenn man zugleich zwei Hasen jagen will, so geht es auch hier: daß weder die eine noch die andere Aufgabe befriedigend gelöst wird. Für die eine fehlt zuviel; die andere hätte bei stärkerer Straffung nur gewonnen. Und hätte dies besondere Ziel nicht schon im Titel irgendwie angedeutet werden müssen?

Eben bei diesem zweiten Ziel setzen auch die Bedenken ein. Sicherlich hat die Reformation das Interesse an der Bibel und die Beschäftigung mit ihr gewaltig gesteigert. Aber darf sie darum gleich zum Ausgangspunkt für die ganze kritische Forschung gemacht werden? Kr. glaubt es für die protestantische Bibelforschung behaupten zu können: „Schließlich haben die Refor-

matoren doch mit ihrer totalen Zuwendung zur Heiligen Schrift den ganzen Prozeß heraufgeführt": gerade reformierte Theologen seien die Wegbereiter jener kritischen Forschung des 18. und 19. Jahrhunderts geworden (S. 4). Mir scheint das nicht einmal für die protestantische Bibelforschung erweisbar. Daß mit Ausnahme von Karlstadt die Reformatoren trotz gelegentlicher kritischer Äußerungen nach dieser Seite hin im ganzen recht wenig interessiert waren, sieht auch Kr. (S. 15). Und in der Blütezeit der Orthodoxie hat gerade das reformierte Schriftprinzip mit der völligen Gleichstellung beider Testamente und dem stark betonten christlichen Verständnis des AT (§ 4) der Aufnahme der mittelalterlichen Schriftlehre mit ihren Postulaten von Alter, Zuverlässigkeit und Widerspruchslosigkeit Vorschub geleistet und aufkommenden kritischen Einsichten alle möglichen Hindernisse in den Weg gelegt (§ 7 u. 8). Das sola scriptura hat also wohl Freiheit von der Tradition im katholischen Sinne gebracht, nicht aber Freiheit vom Schwergewicht der biblischen Tradition[1]). Gewiß gibt es dazu gewisse Ansätze schon bei Luther (S. 13[1]); aber derselbe Luther meinte den Kopernikus mit dem Hinweis auf Jos 10, 12f. widerlegen zu können. Der Standpunkt der Reformatoren hätte also schwerlich genügt, wenn nicht Wesentliches von anderer Seite dazu gekommen wäre. Und was für eine Seite das war, kann nicht zweifelhaft sein. Die rationale Aufhellung der Bibel bei den Sozinianern (§ 10) wie die kritischen Einsichten eines Hugo Grotius (§ 15) wurzeln auch nach Kr. im Humanismus mit seinem neuen Geschichtsverständnis und der entscheidenden Rolle der Ratio gegenüber aller autoritativ auftretenden Tradition. Kr. bezeichnet selber Buchdruckerkunst und Humanismus als die entscheidenden Voraussetzungen für die neue Art von Bibelforschung (S. 10). Lange vor der Reformation hat Lorenzo Valla (1406–57), unter dessen Einfluß der junge Erasmus stand, bewußt die an der griechisch-römischen Literatur geübten Grundsätze historischer Quellenforschung auf die Bücher der Bibel übertragen[2]). Echt humanistisch ist auch der Drang nach Erkenntnis, nach unbedingter Wahrheit, von dem die kritische Forschung in der Folge getragen ist; ich erinnere mich nicht, diesem Begriff bei Kr. je begegnet zu sein. – „Weit außerhalb der protestantischen Bibelforschung" gab es aber auch nach ihm eine katholische, die im 17. Jahrhundert mit Masius, Pereira und Richard Simon der zeitgenössischen protestantischen weit voraus war und im 18. Jahrhundert „in die protestantische einbricht und sie mitreißt"

1) Ein Verweis auf K. Holls schönen Aufsatz über Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegekunst, Gesammelte Aufsätze I, 1921, S. 414–450, wäre den Lesern gewiß dienlich gewesen.

2) Vgl. Paul Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus, 1917, S. 20 ff. 207 ff.; ich verdanke diesen Hinweis meinem Kollegen H. van Oyen.

(S. 34 ff.)[1]). Selbständiges Beobachten am Text mit entsprechenden Schlußfolgerungen läßt sich aber auch zurückverfolgen zu den Ketzereien eines Ibn Ezra und noch weiter bis zu Porphyr, den sein Christenhaß scharfsichtig genug machte, um die Unechtheit des Danielbuches zu durchschauen. Wir treffen es aber ebenso später wieder bei dem in Kr. fehlenden Uriel da Costa und bei Spinoza (§ 19), wie bei all den Nichttheologen, den Orientalisten und Althistorikern, die so oft in die Erforschung des AT eingegriffen und sie auch vielfach gefördert haben. Hätte man da nicht auch ohne das Erbe der Reformatoren schließlich zu einem ähnlichen kritischen Gesamtbild kommen können und kommen müssen? Tatsächlich steht unsere Forschung doch nur mit einem Bein im Bannkreis der Theologie, mit dem anderen außerhalb, im Bereich der profanen Geschichts- und Literaturwissenschaft.

Wie Kr. das Fortschreiten der Forschung darstellt, hat etwas Zwiespältiges an sich. Wohl rückt er entschieden von der Orthodoxie ab, stellt ihren „dogmatischen Postulaten" die „nüchternen historischen Tatsachen" des kritischen Befundes gegenüber (S. 44) und wirft Hengstenberg vor, seine Abwendung von der Realität der Geschichte führe notwendig zu Allegorisierung und Mythisierung des AT (S. 206). Er betont auch immer und immer wieder Recht und Notwendigkeit der Kritik und ist ehrlich bemüht, ihren Vertretern gerecht zu werden, wie die von ihm entworfenen Bilder von Kuenen, Wellhausen und Gunkel dartun. Aber man spürt, wie die immer weiter um sich greifende Säkularisation des AT ihm wenig sympathisch ist. Daß Tholuck sich bei Ps 45 an ein weltliches Lied erinnert fühlt, gehört ihm schon zu den „bedenklichen Reflexionen" (S. 198) und der kritischen Forschung, die sich um die Kernaussage des AT herumschleiche und keinen Zugang zum wesentlichen Aussagegehalt des AT finde, stellt er als Vorbild Franz Delitzsch mit seiner Exegese gegenüber (S. 211). So kann er sich der Fortschritte nicht wirklich freuen und empfindet die Kritiker eben doch als Störenfriede, die in den friedlichen Garten eingebrochen sind. Die Frage, ob es damals überhaupt möglich gewesen wäre, außerhalb der Tradition und der kirchlichen Lehre, deren Unhaltbarkeit er ja selber einsieht, den „Gehalt" und die „Botschaft" des AT zu erfassen, stellt er nicht und sieht darum nicht, daß es zunächst ohne solch radikale Lösung von Tradition und Lehre gar nicht gehen konnte. Die Säkularisation war zugleich Ergebnis neu gewonnener Einsichten und Voraussetzung für die weitere Forschung. Darum geht es nicht an, die Notwendigkeit einer freien Forschung anzuerkennen und ihren Vertretern die Lösung von der Tradition mit all ihren Konsequenzen zum Vorwurf zu machen: wasch' mir den Pelz und mach mich nicht naß!

---

1) Fr. Heiler (RGG² IV 1797) läßt die Bibelkritik darum im Katholizismus aufgekommen sein!

So kann Kr. die Entwicklung der freien Forschung dahin zusammenfassen, daß sie, statt konsequent nach dem wesentlichen Aussagegehalt, nach der Botschaft des biblischen Textes zu fragen, sich von der Zeit ihres ersten Erwachens an fremden Ideen und Interessen geöffnet habe (S. 433). Entsprechend müht er sich um den der Abwertung dienenden Nachweis, daß die betreffenden Forscher von „unsachgemäßen", d. h. je nachdem von aufklärerischen, philosophischen, idealistischen, anthropozentrischen, romantischen oder ästhetischen Ideen bestimmt waren; man findet diese Etiketten im Sachregister (S. 466 ff.) aufgeführt. Hier kann nur auf die paar wichtigsten Fälle eingegangen werden; nämlich auf de Wette, Vatke und Wellhausen, die R. Smend, ein Enkel des großen Göttinger Gelehrten, in einem seitdem erschienenen Aufsatz „Bibelkritik und philosophisches System im 19. Jahrhundert" (Theol. Ztschr 14, 1958, S. 107 ff.) mit ganz anderem Ergebnis behandelt hat: Bei deWette hört die bahnbrechende Kritik in dem Moment auf, wo die Abhängigkeit vom philosophischen System (Fries) beginnt; sie ist selber also davon unabhängig (S. 110). Bei Vatke ist wohl das äußere Gerüst seiner Darstellung durch das Hegelsche System bestimmt, nicht aber seine große exegetische, kritische und historische Leistung (S. 113)[1]. Wellhausen endlich hatte seine eigene, aus den Quellen gewonnene Anschauung großenteils fertig, als er 1874 Vatkes Buch kennenlernte; da er seine eigenen Ergebnisse dort bestätigt fand, konnte ihm Vatke zur „Hauptautorität" unter seinen Vorgängern werden (S. 114 f.). – Wie will Kr. demgegenüber seine Auffassung (S. 179. 238 f.), mit der er allerdings ja nicht allein steht[2]), verteidigen? Vielleicht dürfte es sich lohnen, auch bei Tylor nachzuprüfen, ob nicht das damals überreich zuströmende völkerkundliche Material, das ganz von selber den Gedanken einer Entwicklung nahelegen mußte, mehr auf ihn gewirkt hat als die Philosophie Feuerbachs (Kr. S. 287 ff.). Bei Herder und Gunkel hat sich die „romantisch-ästhetische" Einstellung jedenfalls als überaus fruchtbar erwiesen, und vollends sträubt sich gegen solche Schubladisierung die Persönlichkeit eines Duhm (s. u. II).

Nur aus jener zwiespältigen Haltung heraus ist es wohl auch zu verstehen, daß Kr. der kritischen Forschung gar die Schuld am Antisemitismus in die Schuhe schieben will (§ 48): mit ihrer radikalen Ablehnung des AT hätten Schleiermacher und Hegel damit eine verhängnisvolle Tradition vorbereitet (S. 176), die Keime zu einer scharfen Zurückweisung und Abwertung des AT gelegt (S. 178). Vatke habe zwar die von Hegel getroffenen Abwertungen um-

1) Genau so urteilte übrigens auch schon E. Reuss, Geschichte des AT, 1881, S. IX.

2) Krass verallgemeinert z. B. bei Joh. Lepsius (s. u. IV): „Die geschichtsphilosophische Konstruktion war das erste, das zweite der literarkritische Unterbau" (Reich Christi 8, 1906, S. 75).

gangen; aber „die harten, unmißverständlichen Urteile über das Judentum blieben am Wege liegen. Die verderbliche Saat ging auf" (S. 179). – Dem muß sehr energisch widersprochen werden. Bei Schleiermacher handelt es sich, wie die aus der „Glaubenslehre" zitierten Stellen doch deutlich genug zeigen sollten, um die Bestimmung des grundsätzlichen Verhältnisses von AT und NT, von Judaismus und Christentum; wie kann man daraus „radikale Ablehnung" herauslesen? Zumal bei einem Schleiermacher, der das AT zwar als Anhang, aber „ganz und vollständig" dem NT beigegeben haben wollte, der ein enges Freundschaftsverhältnis zu Markus und Henriette Herz hatte und den Manen Spinozas gar eine Locke opfern wollte! – Kr. macht dann aber doch einen Unterschied zwischen den beiden. „Die Wurzeln des modernen Antisemitismus" findet er beim jungen Hegel (S. 177). Es handelt sich um Hegels Jugendschriften, und da genügt es daran zu erinnern, daß diese, wie man bei Kr. selber verzeichnet findet (S. 453), erst 1907 nach den in der Berliner Bibliothek liegenden Handschriften herausgegeben wurden. Vorher haben sie also schlechterdings keinen Einfluß ausüben können, und darum kann es auch nicht Vatke zum Vorwurf gemacht werden, daß er hier Hegel nicht widersprochen hat. – Im übrigen sollte es ja nicht schwer sein, das Verhältnis zwischen Antisemitismus und freier Forschung richtig zu sehen. Damit, daß man gelernt hatte, das AT unbefangen und natürlich, ohne den früheren Nimbus, zu sehen, mußte manches, Abrahams Lüge, Jakobs Streiche, die Fluchpsalmen usw., was man bisher irgendwie verharmlost oder umgedeutet oder überhaupt nicht gesehen hatte, ganz anders heraustreten. Auch R. Kittel konnte in seinem Obergutachten im Prozeß gegen den Antisemiten Theodor Fritsch („Gotteslästerung oder Judenhaß?", 1914) die Augen davor nicht einfach verschließen. Es wird heute noch zum theologischen Problem (vgl. H. Hellbardt, Abrahams Lüge, 1936), wenn man es nicht als allgemein menschlich nimmt und historisch versteht. Daß der Antisemitismus das dann im Rassenwahn maßlos übertrieb und demagogisch ausschlachtete, dafür kann die freie Forschung wirklich nicht verantwortlich gemacht werden.

II.

Auch die katholische Forschung werde zu gegebener Zeit zur Sprache kommen, wird uns auf S. 4 in Aussicht gestellt; aber man sucht vergebens danach. Wohl wird Coppens mit seiner „Histoire critique" erwähnt, werden Lagrange, Dürr, Stummer, Nötscher ein- oder zweimal genannt. Aber es fehlen die Namen Hehn, van Hoonacker, Loisy, Riessler, Schlögl, und es fehlt vor allem eine zusammenhängende Darstellung der katholischen Forschung seit ca. 1900, die doch so lehrreich wäre. In Stichworten: der Moder-

nismus; seine Bekämpfung mit der Enzyklika Providentissmus und der Gründung der Päpstlichen Bibelkommission, deren Entscheide man in Goettsbergers Einleitung (1928) bequem zur Hand hat und deren Wirkung in der Fachliteratur sofort festgestellt werden kann; die spätere Lockerung (s. J. Coppens' Veröffentlichung von A. van Hoonackers Äußerungen zur Pentateuchfrage, 1949) und als Folge ein mächtiger Aufschwung der Forschung, von höchster Stelle gefördert in der Enzyklika Divino inflante Spiritu (1943), verkörpert im Päpstlichen Bibelinstitut als Ausbildungsstätte wie als wissenschaftlichem Verlag von hohem Rang; dann erneuter Rückschlag, eingeleitet durch die Enzyklika Humani generis (1950)[1]) und nun – bereits außerhalb des Bereiches von Kr. – gipfelnd in der Verurteilung der von den besten Kräften des französischen Katholizismus getragenen „Introduction à la Bible" I (1956) durch Entscheid der Päpstlichen Studienkongregation vom 21. April 1958.

Da wundert es einen nicht, wenn die jüdische Forschung bei Kr. noch schlechter wegkommt. Ganz fehlen die Großen des 19. Jahrhunderts: Abraham Geiger, Graetz und Zunz. Buber begegnet nur, mit Rosenzweig und Baeck zusammen, im Zusammenhang des christlichen-jüdischen Gesprächs. Auch die Gelegenheit, das starke Auseinanderstreben der Heutigen an einem Vergleich von Auerbach, Buber, Morgenstern, Seeligman und Tur-Sinai vorzuführen hat sich Kr. entgehen lassen. – Bei den Franzosen fehlt Ernest Renan, für den gegenüber dem landläufig abfälligen Urteil eine gerechtere Würdigung durch P. Humbert (Rev. de Théol. et Philosophie 1923, wieder abgedruckt in seinen „Opuscules d'un Hébraisant", 1958) und durch eine Monographie aus der Feder von R. Dussaud (1951) zur Verfügung gestanden hätte. Ad. Lods wird nur als der Entdecker von H. B. Witter genannt. Ganz fehlt der lebhafte Südfranzose A. Causse, der in „Du groupe ethnique à la communauté religieuse" (1937) die Gesichtspunkte der französischen Soziologen auf das AT anwendet. – Von den Engländern fehlen aus der Frühzeit der Pentateuchforschung der charaktervolle Colenso, Bischof von Natal und großer Zulumissionar, von Modernen St. A. Cook, W. B. Stevenson und Adam C. Welch, von Lebenden N. W. Porteous, der in § 95 seinen Platz hätte.

Selbst im Bereich der Hauptkapitel stößt man auf schwer verständliche Lücken. Wellhausen sind zwei Paragraphen gewidmet, aber von seiner „Israelitisch-Jüdischen Geschichte" ist nirgends die Rede. Sollte Kr. dieses Buch mit den zwei klassischen Kapiteln über das Auftreten der Schriftpropheten und über das Evangelium wirklich nicht kennen? Das letztere (c. 24)

1) Kollege H. Haag in Luzern verweist mich noch auf den Brief der Bibelkommission an den Erzbischof von Paris vom 16. Januar 1948; vgl. sein „Bibellexikon" (1951) S. 211ff. 336f. 1296–1309.

genügt auch, um den auf Seite 282 erhobenen Vorwurf, bei Wellhausen versande die Entwicklung in den Institutionen des Judentums, hinfällig zu machen. – Noch mehr muß hier richtiggestellt werden. Zu S. 235, Z. 7–3 v. u.: Nach eigener Aussage[1]) hat Wellhausen bei Ewald nur Psalmen und Einleitung gehört und war auch von seiner Vortragsweise nichts weniger als begeistert. – S. 236, Z. 6: lies „unvergessenen". – Z. 12 f.: Nicht „im gleichen Jahre", sondern zwei Jahre später (1872) wurde er nach Greifswald berufen[2]). – S. 237, Z. 10: Er kam nicht als Privatdozent, sondern als Extraordinarius nach Greifswald[3]). – Z. 17 ff.: In seiner Göttinger Zeit kamen zunächst die Israelitisch-Jüdische Geschichte und seine Arbeiten zur Geschichte des Islam an die Reihe, die neutestamentlichen erst nach 1900. – S. 238, Z. 22 ff.: „Aufspüren der feinsten Nähte und Risse" war gerade nicht seine Art. Er ging, wie die „Composition des Hexateuchs" und die „Kleinen Propheten" zeigen, auf die Hauptsachen und überließ das andere den Epigonen; so auch Ed. Schwartz in seinem Nachruf (1919) S. 29.

Von Duhm (§ 62) werden die Theologie der Propheten, das Prophetenbuch sowie die Kommentare zu Jesaia und den Psalmen genannt, nicht aber die zu Jeremia und Hiob, die doch beide im Gang der Forschung einen wichtigen Platz einnehmen. Nicht erwähnt sind auch die Vorträge, die Duhm zwischen 1890 und 1910 in Basel gehalten hat (Das Geheimnis in der Religion, Das kommende Reich Gottes, Die Gottgeweihten u. a), aus denen sich sein Verständnis von Religion viel besser entnehmen läßt als aus dem Prophetenbuch. Durch sie und den Jesaiakommentar (z. B. seine Erklärung von c. 21) ist Duhm als der Entdecker des Irrationalen im Erleben der Propheten bekannt geworden. Kr. redet davon nicht ausdrücklich, mag es aber meinen, wenn er von Duhms „psychologischem Interesse" und seiner „Neuromantik" spricht. Nun ist m. W. kaum je beachtet worden, daß sich davon in der Theologie der Propheten noch gar nichts findet, ja daß Duhm dort jeden Vergleich mit heidnischen Manten und dergleichen gerade ablehnt und die besten Parallelen in Demosthenes und den anderen griechischen Rednern sieht: auch sie waren politische Redner (S. 22 f.)! Hat Duhm also damals jenen Blick für das Irrationale noch nicht gehabt und ist es ihm erst später, zwischen 1875 und 1890 irgendwie aufgegangen? Das bedeutet dann, daß Gunkel, der bereits in seiner Dissertation „Die Wirkungen des heiligen Geistes usw." (1888,

1) In seinem Nachruf zu Ewalds hundertjährigem Geburtstag (Festschr. z. Feier des 150jährigen Bestehens d. Königl. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen, 1901, S. 63).

2) S. A. Jepsen, Wellhausen in Greifswald S. 48 (Festschrift z. 500-Jahrfeier der Universität Greifswald, 1956, Bd. II, S. 47–56; Kr. konnte diesen wichtigen Aufsatz noch nicht benützen).

3) S. A. Jepsen ebd. S. 51[32].

EDGAR HENNECKE

Neutestamentliche Apokryphen

in deutscher Übersetzung

3., völlig neu bearbeitete Auflage in 2 Bänden

herausgegeben von D. WILHELM SCHNEEMELCHER,
Professor an der Universität Bonn

Band I: **Evangelien. Außerbiblisches über Jesus**
1959. VIII, 377 Seiten. Broschiert DM 19.60, Lw. DM 24.—

Band II: **Apostolisches. Außerbiblisches über die Apostel**
1959. In Vorbereitung

Das Werk wird nur vollständig abgegeben.

Der Erwerb des 1. Bandes verpflichtet zur Abnahme des 2. Bandes.

Die seit langem erwartete 3. Auflage ist vollständig neu bearbeitet worden. Von dieser Neugestaltung ist der 1. Band, der die apokryphen Evangelien und die außerbiblische Überlieferung über Jesus umfaßt, im Aufbau und in den einzelnen Abschnitten besonders betroffen. Dabei sind die neuen Papyrusfunde von Nag Hamâdi ebenso wie die neuesten Forschungsergebnisse berücksichtigt worden. Ausführlichen kritischen Erläuterungen zur Textgestalt und -überlieferung folgen die Texte selbst in einer allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden deutschen Übersetzung. Das Werk setzt neugestaltet die Tradition des alten „Hennecke" würdig fort und ist wie dieser ein unentbehrliches Hilfsmittel für Neutestamentler, Kirchenhistoriker, Philologen und Kunsthistoriker. Dem hier angekündigten 1. Band soll der 2. Band schnell folgen.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Mitarbeiter:

Professor Dr. *W. Bauer*, Göttingen; Professor Dr. *O. Cullmann*, Basel u. Paris; Pastor D. Dr. *H. Duensing*, Goslar; Professor D. Dr. *J. Jeremias*, Göttingen; Professor Dr. *Chr. Maurer*, Bethel b. Bielefeld; Professor Dr. *A. Meyer;* Prof. Dr. *M.-A. van den Oudenrijn*, Fribourg; Professor Dr. *H. Ch. Puech*, Paris; Professor Dr. *F. Scheidweiler*, Köln; Professor D. *W. Schneemelcher*, Bonn; Professor D. *P. Vielhauer*, Bonn

Inhaltsübersicht

Haupteinleitung *(Schneemelcher)*

1. Kanonisch und apokryph – 2. Zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons – 3. Zur Entstehung der Apokryphen – 4. Geschichte der Erforschung der apokryphen Literatur

A. Evangelien. Außerbiblisches über Jesus

Einleitung *(Schneemelcher)*

1. Evangelium – 2. Zur Entstehung der Evangelien – 3. Typen apokrypher Evangelien

I. Versprengte Herrenworte *(Jeremias)*

II. Papyrusfragmente apokrypher Evangelien

Einleitung *(Schneemelcher)* – 1. Unbekanntes Evangelium synoptischen Stils (Pap. Ox. 840) *(Jeremias)* – 2. Unbekanntes Evangelium mit johanneischen Einschlägen (Pap. Egerton 2) *(Jeremias)* – 3. Spruchsammlungen auf Papyrus *(Schneemelcher* u. *Jeremias)* – 4. Andere griechische Papyrusfragmente *(Schneemelcher)*

III. Judenchristliche Evangelien *(Vielhauer)*

Einleitung: Die altkirchlichen Zeugnisse über judenchristliche Evangelien – 1. Das Nazaräerevangelium – 2. Das Ebionäerevangelium – 3. Das Hebräerevangelium

IV. Ägypterevangelium *(Schneemelcher)*

V. Petrusevangelium *(Maurer)*

VI. Wechselgespräche Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung

1. Freer-Logion *(Jeremias)* – 2. Epistula Apostolorum *(Duensing)* – 3. Evangelienfragment des Straßburger koptischen Papyrus *(Schneemelcher)*

VII. Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente *(Puech)*

a) Evangelien unter allgemeinen oder unpersönlichen Überschriften

1. Das Evangelium der vier Himmelsgegenden oder der vier Weltenden – 2. Das Evangelium der Vollendung – 3. Das Evangelium der Wahrheit

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

b) Evangelien unter dem Namen einer Person des AT

c) Evangelien, die direkt oder indirekt unter dem Namen Jesu laufen, und ähnliche Werke

1. Die Sophia Jesu Christi – 2. Der Dialog des Erlösers – 3. Die Pistis Sophia – 4. Die beiden Bücher des Jeû

d) Evangelien, die der Gesamtheit der Apostel zugeschrieben werden

1. Das Evangelium der Zwölf (oder: der zwölf Apostel) – 2. Das (quqeianische) Evangelium der Zwölf – 3. Die Memoria Apostolorum – 4. Das (manichäische) Evangelium der zwölf Apostel – 5. Das Evangelium der Siebzig – 6. Andere „Evangelien der zwölf Apostel"

e) Evangelien unter dem Namen eines Apostels

1. Das Philippus-Evangelium – 2. Das Thomas-Evangelium – 3. Das Buch von Thomas dem Athleten – 4. Das Evangelium nach Matthias. Die Tradition des Matthias – 5. Das Evangelium des Judas – 6. Das Apokryphon des Johannes – 7. Fragmente eines Gespräches des Johannes mit Jesus – 8. Das Apokryphon des Jakobus (Apocryphon Jacobi) – 9. Das Evangelium des Bartholomäus

f) Evangelien unter dem Namen heiliger Frauen

1. Die Fragen Marias – 2. Das Evangelium nach Maria – 3. Die „Genna" Marias

g) Evangelien, die einem Ketzerhaupt zugeschrieben wurden

1. Das Evangelium des Kerinth – 2. Das Evangelium des Basilides – 3. Das Evangelium des Marcion – 4. Das Evangelium des Apelles – 5. Das Evangelium des Bardesanes – 6. Das Evangelium des Mani

h) Evangelien unter dem Namen ihres Benutzerkreises

VIII. Kindheitsevangelien *(Cullmann)*

1. Protevangelium des Jakobus – 2. Kindheitserzählung des Thomas – 3. Gnostische Legenden – 4. Jüngere Kindheitsevangelien (Auszüge aus dem arabischen Kindheitsevangelium / Auszüge aus dem Pseudo-Matthäusevangelium / Auszug aus dem lateinischen Kindheitsevangelium der Arundel-HS. Bericht der Hebamme über die Geburt in der Höhle / Auszug aus dem Leben des Johannes nach Serapion. Jesuskind und Johannesknabe)

IX. Jesu Verwandtschaft *(Meyer-Bauer)*

X. Jesu Wirken und Leiden

1. Jesu irdische Erscheinung und Charakter *(Bauer)* – 2. Das angebliche Zeugnis des Josephus *(Bauer)* – 3. Abgarsage *(Bauer)* – 4. Nikodemusevangelium, Pilatusakten und Höllenfahrt Christi *(Scheidweiler)* – 5. Bartholomäusevangelium *(Scheidweiler–Schneemelcher)* – 6. Das Evangelium des Gamaliel *(van den Oudenrijn)*

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

EDGAR HENNECKE

Neutestamentliche Apokryphen

Band II

Apostolisches. Außerbiblisches über die Apostel

Der Band wird folgende Abteilungen enthalten:

XI. Nachrichten über die Apostel
XII. Apostolische Pseudepigraphen
XIII. Apostelgeschichten
XIV. Pseudo-Clementinen
XV. Jüngere Apostelakten
XVI. Apokalyptik des Urchristentums
XVII. Apokalyptische Prophetie der ecclesia catholica
XVIII. Spätere Apokalypsen
Anhang: Dichtungen

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

BESTELLZETTEL

(ausschneiden, in offenem Umschlag mit 7 Pf. frankieren)

Ich bestelle bei der Buchhandlung

aus dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

..... Ex. **Hennecke,** Neutestamentliche Apokryphen in 2 Bänden. Leinwandausgabe

. Ex. desgl. Broschierte Ausgabe (Band I soll sofort geliefert werden, Band II nach Erscheinen)

Name: .....

Anschrift: .....

....
Datum Unterschrift

1959. III W 110

2. unveränderte Aufl. 1899) die pneumatischen Erfahrungen der Propheten heranzog, diese Seite an ihnen noch vor Duhm literarisch vertreten hat, was natürlich keineswegs Abhängigkeit Duhms besagen soll.

Selbst bei der neueren Behandlung der Pentateuchfrage sind Lücken zu konstatieren. Dahse, übrigens ein Schüler von E. Nestle, wird dafür gelobt, daß er das textkritische Moment in die Diskussion geworfen und damit das Kriterium der Gottesnamen als völlig unzureichend erwiesen habe (S. 243). Hat er das wirklich? Von den Entgegnungen (Sellin 1913, König 1914, Kittel Gesch. 1^2 255) ist nicht die Rede, auch nicht von Baumgärtels indirekter Widerlegung (Elohim außerhalb des Pentateuch, 1914). – Als weiterer Gegner Wellhausens wäre der jüdische Jurist Wiener interessanter gewesen als der ganz unbedeutende Green. – Der in den Zwanzigerjahren so lebhafte Streit um das Alter des deuteronomischen Gesetzes wird Seite 410 nur eben gestreift. Warum sich die Einführung einer weiteren Quellenschrift durch Smend und Eissfeldt (S. 401), der Holzinger und Meinhold sofort zustimmten, doch nicht allgemein durchsetzte und was H. Schmidt, Sellin, Staerk und Volz dagegen geltend machten, wird nicht erörtert. Der Streit um die Existenz eines Elohisten (S. 401 f.) hätte sich an einem konkreten Beispiel wie Gen 37 anschaulich machen lassen.

Das XI. Kapitel gilt den archäologischen Entdeckungen und ihren Auswirkungen auf unsere Wissenschaft. Wer von jenem erregten und erregenden ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts mit „Babel und Bibel" und dem „Panbabylonismus" usw. auch nur noch etwas miterlebt hat, muß Kr.s Darstellung als arg mißlungen empfinden. Jene Männer in solcher Weise abzukanzeln ist heute billig. Sache einer Forschungsgeschichte wäre es zu zeigen, wie sie auf ihre Ideen kamen, was dieselben damals bedeuteten und was davon in die Forschung eingegangen ist. Wir dürfen nie vergessen, wieviel von dem, was heut uns allen einfach selbstverständlich ist, aus dem Ringen und Kämpfen jener Zeit stammt. – So wäre bei Friedrich Delitzsch – abgesehen natürlich von seinen antisemitischen Ausfällen, die übrigens im 2. Band der „Großen Täuschung" schon ziemlich gemildert sind – zu unterscheiden zwischen dem Keilschriftmaterial, das bereits von Schrader bereitgestellt und von Dillmann und Budde sachlich nüchtern in die Forschung eingeführt, von der Kirche aber noch ganz und gar ignoriert war, so daß ihre Kreise völlig überrumpelt und hilflos waren, und zwischen dem, was Delitzsch unter dem überwältigenden Eindruck der miterlebten Ausgrabung Babylons neu hinzubrachte, wie z. B. die behauptete babylonische Herkunft Jahwes, wo ihm dann oft seine eigenen Fachgenossen widersprachen. – Von Hugo Winckler weiß Kr. gerade nur zu sagen, daß er „nicht vor groben Verdächtigungen der alttestamentlichen Autoren zurückschreckte" und die großen Propheten zu assyrischen Agenten machte (S. 281). Kein Wort von

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

dem, was Winckler auch für die Geschichte Israels geleistet hat, daß man ihm die erste Ausgabe der Amarnabriefe in Umschrift und Übersetzung verdankt und ein „Keilschriftliches Textbuch zum AT", das als respektabler Vorläufer von Gressmanns „Altorientalischen Texten" es auf drei Auflagen brachte. Kr. hält es auch nicht für nötig, Wincklers „Altorientalische Weltanschauung" den Lesern kurz vorzuführen, die als erster Versuch, die Geisteskultur Babylons und seiner ganzen Umwelt zu erfassen, bei allen Mängeln doch ein Wurf war und etwas Ähnliches wollte und bedeutete, wie heute die Kultmythologie der Londoner- und Uppsala-Schule, der sie sogar einiges vorweggenommen hat. Ein nicht unwichtiger Gedanke daraus, die Entsprechung von Himmels- und Weltenbild, konnte von einem so nüchternen Gelehrten wie Bruno Meissner (Babylonien u. Assyrien II S. 107) aufgenommen werden. Wenn Kr. Wincklers Beitrag zu Schraders „Keilinschriften u. AT" ^{3}(1902/3) als „Studien" bezeichnet und als Jahreszahl „1903 ff." angibt, so fragt man sich, ob er das Buch je gelesen oder auch nur einmal in der Hand gehabt hat; fatale Konfusion mit Wincklers „Altorientalischen Forschungen" (1897–1906) liegt jedenfalls auf der Hand. – Blaß bleibt auch die Gestalt des sogar vor Winckler behandelten Alfred Jeremias, des assyriologischen Pastors an der Lutherkirche zu Leipzig, der aus einem anfänglichen Gegner zu seinem treuesten Anhänger und lautesten Herold wurde[1]). Allerdings ging die altorientalische Weltanschauung bei ihm eine eigenartige Verbindung mit lutherischer Orthodoxie ein und wurde auch mehr und mehr ins Mystische transponiert, so daß schließlich in seiner „Allgemeinen Religionsgeschichte" (1918, ^{2}1925) jede Muttergöttin gleich zur Madonna wurde. Aber sein „AT im Alten Orient", das nicht bloß zwei, sondern vier Auflagen von immer wachsendem Umfang – die letzte von 1930 – erlebte und von dem erst noch die Eingangskapitel zu einem besonderen „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur" (1913, ^{2}1929) abgezweigt werden konnten, hat nicht bloß „unfaßbare Verwirrungen" verursacht, sondern hat keine geringe Bedeutung gehabt; man vergleiche, wie ganz anders W. Staerk rückschauend darüber urteilt[2]), der das eben noch miterlebt hat. Auch in der Geschichte der Märchen und Mythenforschung haben Winckler und Jeremias ihren Platz, wobei sich noch der Romanschriftsteller Eduard Stucken mit seinen „Astralmythen" zu ihnen gesellt. Schließlich sei ihnen auch nicht vergessen, welchen Dienst sie der Wissenschaft durch die Gründung der Vorderasiatischen Gesellschaft sowie durch die Herausgabe des „Alten Orients" und der „Vorderasiatischen Bibliothek" geleistet haben.

1) Wie er durch Winckler persönlich bekehrt wurde, erzählt Jeremias nett in seinem Nachruf (Mitt. d. Vorderasiat. Gesellschaft XX 1, 1916).

2) Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, V 1929, S. 178.

Peter Jensen ist von Kr. zu Unrecht zu den „Panbabylonisten" gestellt worden, er ging seine eigenen Wege. Winckler und er waren spinnefeind, wie es damals in der Assyriologie nicht selten war; Friedrich Küchler schrieb seine gegen Winckler gerichtete Dissertation „Die Stellung des Propheten Jesaia zur Politik seiner Zeit" (1906) unter Jensens Aegide. Kr. weiß nichts vom zweiten, 1929 erschienenen Band des „Gilgamesch-Epos", schreibt Jensen auch irrig eine „Schule" zu; denn von allen seinen persönlichen Schülern, die im übrigen an ihm einen glänzenden assyriologischen Lehrer hatten, hat ihm einzig der in Rußland verschollene Albert Schott den Gilgamesch abgenommen – das gehörte mit zur Tragik seines Lebens. Aber auch Jensen ging von richtiger Beobachtung gewisser Parallelen in israelitischer und griechischer Tradition aus, die sich ihm bei der Bearbeitung des Gilgameschepos aufdrängten. – Gar nicht erwähnt ist der um die Erforschung der babylonischen Religion hochverdiente Heinrich Zimmern. Seine Darstellung ihrer Beziehungen zu AT und NT im zweiten Teil von Schraders „Keilinschriften u. AT" ist immer noch lesenswert, mag sie auch den Stempel jener Zeit tragen. Auch die für das Hebräische so wichtigen kanaanäischen Glossen der Amarnabriefe hat er dort zusammengestellt, hat auch eine Synthese von Winckler und Jensen versucht. – Schließlich dürfte als Gegenstück zu all den Genannten aber auch der ebenso schnurrige wie hochgelehrte Münchner Orientalist Fritz Hommel nicht fehlen, der mit der Bestreitung der Graf-Wellhausen-Theorie der theologischen Jungmannschaft „ihres alten Bibelglaubens verlorenes Paradies" zurückgeben wollte (Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, 1897, S. 317), aber auch als erster die westsemitischen Namen in der Dynastie Hammurabis und die Bedeutung der aramäischen Ideogramme im Pehlevi für das Biblisch-Aramäische erkannt hat.

Die Wirkung der Wiedererschließung des Alten Orients auf die alttestamentliche Forschung und namentlich auf den Nachwuchs könnte ganz anders lebendig dargestellt werden. Waren schon Delitzsch, Jensen und Zimmern aus deutschen Theologen- und Pfarrhäusern hervorgegangen und selber eigentlich zur Theologie bestimmt gewesen, so schwenkten jetzt erst recht viele Theologen zum „Licht aus dem Osten" ab oder suchten beides zu verbinden: die drei Brüder Jeremias, Friedrich Küchler, der spätere Südarabist Otto Weber u. a. Noch mehr will es heißen, daß damals auch bestandene Anhänger Wellhausens mit fliegenden Fahnen zu Winckler übergingen: Bruno Baentsch (geb. 1859) mit seiner Absageschrift „Altorientalischer und israelitischer Monotheismus" (1906), Immanuel Benzinger (geb. 1865) mit der zweiten Auflage seiner Hebräischen Archäologie" (1907) und Willy Staerk (geb. 1866) mit seinem „Assyrischen Weltreich im Urteil der Propheten" (1908). Auch Gunkel stand einmal, wie ich von ihm selber weiß, allen Ernstes

vor der Frage, ob er sich nicht Winckler anschließen solle; bei Gressmann wird es nicht anders gewesen sein. – In diesem Zusammenhang ist auch des bei Kr. wiederum nicht erwähnten Waffenganges zwischen Cornill und Sellin zu gedenken. Als Verfasser des seit 1891 durch sechs Auflagen gegangenen studentischen Handbuches[1]) fühlte sich Cornill durch das Erscheinen von Sellins Einleitung (1910) persönlich herausgefordert und griff sie in einer über 100 Seiten starken Schrift „Zur Einleitung in das AT" (1912) scharf an. Sellin blieb ihm unter demselben Titel die Antwort nicht schuldig. Es sind heute noch interessante Dokumente für die damalige Situation; vgl. die Zusammenfassung durch McFadyan in „The People and the Book", ed. A. S. Peake (1925) S. 187 ff. Der Streit verlief scheinbar unentschieden. Im Vorwort zur 7. Auflage (1913) nahm Cornill nur kurz Bezug darauf und erklärte, seinem alten Ideal treu bleiben zu wollen. Wie es aber unter der Hand weiterging, weiß ich wiederum von Gunkel. Cornill lehnte später die Herausgabe weiterer Auflagen ab, da er die bisherigen Wege nicht mehr für gangbar hielt, sich zur Umstellung aber nicht mehr jung genug fühlte. Er gab den Auftrag an Gressmann (!) weiter, der das Buch indessen nie schrieb; solche Arbeit lag ihm ja nicht. Anderseits hat aber auch Sellin von Auflage zu Auflage seiner Einleitung wie im zweiten Band seiner Geschichte (1932) einige von seinen konservativen Positionen und die Neigung, aus Texten, für die er den herkömmlichen frühen Ansatz nicht mehr mitmachen konnte, wenigstens für einzelne herausgegriffene Verse höheres Alter anzunehmen, aufgegeben, so daß der Unterschied am Ende gar nicht mehr so groß war.

Sonst wird Sellin bei Kr. noch öfter genannt, aber seine ganze Persönlichkeit als kraftvoller, vielseitiger und sehr beweglicher[2]) Vertreter der damaligen „Modern-Positiven" kommt gar nicht heraus. Eine seiner frühesten Schriften, „Israels Güter und Ideale" (in seinen Beiträgen zur israel. und jüd. Religionsgeschichte 1896/97) zeigt ihn als Vorläufer der „Frömmigkeitsgeschichte". Seine religionsgeschichtliche Unbefangenheit ersieht man aus seiner „Biblischen Urgeschichte" (1905, ²1913), dem wertvollsten Heft in der Reihe der „Biblischen Zeit- und Streitfragen", I 11, dem positiven Gegenstück zu den „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern". Damit, daß er die Entstehung des Pentateuchs sich im Gottesdienst vollziehen läßt, ist er ein Vorläufer v. Rads.

Bei Kittel (S. 235) wird, weil Kr. offenbar seine noch von Dillmanns Position aus geschriebene „Geschichte der Hebräer" (1888–92) nicht kennt, die Größe seines Schrittes von da zur „Geschichte des Volkes Israel" (1909–12)

1) Wo Kr. von Cornill redet (S. 263), läßt er gerade die „Einleitung" unerwähnt.

2) In der Auffassung von Hos 1–3 hat er, von Ewald – Wellhausen ausgehend, bei den verschiedenen Auffassungen die Runde gemacht um schließlich zum Ausgangspunkt zurückzukehren; ähnlich in der Auffassung des Ebed Jahwe.

nicht ersichtlich; als Wendepunkt in seiner Stellung zum AT bezeichnet er selber seine Palästinareise von 1905/06. Tatsächlich hat er sich damit aber auch Wellhausen bei aller Opposition doch mehr genähert, als er es selber je Wort haben wollte[1]).

Textgeschichte und Textkritik sind bei Kr. bis ins 19. Jahrh. hinein relativ ausführlich behandelt. Aber auch da versagt die Darstellung, wo eine Orientierung ebenso notwendig wie dankbar wäre. War man um 1900, auf LXX und Metrik gestützt, mit Textänderungen sehr rasch und sicherlich oft ohne dringende Notwendigkeit zur Hand, so ist seitdem eine fühlbare Wandlung eingetreten. Die 3. Auflage der Biblica Hebraica ist da zurückhaltender als die 1. und 2., und die jetzt in Angriff genommene vierte wird es noch mehr sein. Gewiß will das in vielen Fällen nur besagen, daß man auch bei berechtigten Zweifeln an der Ursprünglichkeit einer Textform die Schwierigkeit die Urform zu treffen sehr viel stärker empfindet. Aber man bringt der Textüberlieferung doch mehr Zutrauen entgegen, wobei auch mitwirkt, daß man die textkritische Verwendbarkeit der LXX nicht mehr so hoch einschätzt (vgl. die Referate von Bertram und Wevers in der ThR 1931, 1933, 1954). Gelegentliche Versuche, solch konservative Textbehandlungen zum Prinzip zu erheben und von Textänderungen möglichst ganz abzusehen (so z. B. Martin Thilo), haben zum Glück keinen Anklang gefunden; auch gegen den sehr viel ernster zu nehmenden Angriff Nybergs gegen unsere textkritischen Methoden (Kr. S. 461) konnte J. Begrich (Or. Lit. Ztg 42, 1939, 473 ff.) begründete Bedenken vorbringen.

Von der Textforschung unseres Jahrh.s ist im Eingang von § 84 mit ein paar ziemlich nichtssagenden Sätzen die Rede. Kahles Name fällt nur in den Anmerkungen und dann nochmals rückblickend S. 397 f. Aber auch da wird nicht deutlich, daß es sich um nichts Geringeres handelt als um die Verdrängung der tiberiensischen Textüberlieferung, des MT, aus der bisherigen Monopolstellung, mit allen Folgen für Textgeschichte, Lexikon und Grammatik. – Die Bemerkungen über die Bibeltexte aus den Qumranhöhlen (S. 398) wären dahin zu präzisieren, daß der Text schon dort stark gespalten ist und manchmal auch dem griechischen oder samaritanischen nahesteht. Davon, daß die Qumranfunde allgemein die Überlegenheit des MT bestätigt hätten, kann keine Rede sein; dafür haben schon aus dem Jesaiatext A allzuviele Varianten der Versionen und auch freie Konjekturen ihre Bestätigung gefunden. – Man vermißt auch eine Erwähnung von Wutzens sensationeller Umschriftthese, die Kittel auf dem Münchner Orientalistenkongreß 1925 als eine unsere Textkritik umstürzende Entdeckung begrüßte und um die es dann doch bald still wurde.

---

1) Vgl. Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen I (1925) S. 113 ff.

Von *Metrik* ist bei Kr. nur zweimal die Rede, und zwar bei Duhm, wo sie ja nicht gerade das Wichtigste und Beste an seinen Kommentaren ist; nachher nie mehr, obwohl man doch eigentlich erst da sie methodisch angepackt hat. Also auch kein Wort über Sievers, dessen akzentuierendes System lange fast allgemein akzeptiert war und auch die Textkritik stark bestimmt hat, bis es dann durch Hölscher von der syrischen und durch Mowinckel von der nordischen Metrik aus zugunsten eines alternierenden Systems stark angefochten wurde. Ein Vergleich der beiden Referate in der ThR hätte da lehrreich werden können, wo J. Begrich 1933 sich energisch für Sievers einsetzte, während F. Horst sich genau 20 Jahre später ebenso entschieden auf die andere Seite schlug. Dabei scheint Horst allerdings entgangen zu sein, daß E. Littmann (Abessinische Klagelieder, 1949, S. 3. 57. 61 ff.) bei den Tigre die Leichenklage überwiegend im Hinkrhythmus des Fünfers gehört hat: gibt das nicht Sievers recht gegenüber Mowinckel, der die Qina als Siebener lesen will (Festschr. A. Bertholet, 1950, S. 379 ff.)?

III.

Hier eine Reihe Einzelbemerkungen:

Zu de Wette (§ 44–47) verweise ich einfach auf R. Smend mit seinem oben unter I erwähnten Aufsatz sowie seiner Monographie „W. M. L. de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament" (1958), wo verschiedentlich auf Kr. Bezug genommen ist (S. Reg. S. 205).

S. 183, Z. 9/8 v. u. lies: „Beiträgen zur Einleitung in das AT".

S. 263, Z. 15–13: Durch den Übergang zu einer chronologischen Anordnung, mit der ihm allerdings teilweise schon E. Reuss und G. Wildeboer vorangegangen, ging Budde über die bisherige Form der „Einleitung" hinaus und schlug die Brücke zur kommenden „Literaturgeschichte".

S. 264, Z. 9 ff.: Aus dem auch von ihm als allzu konservativ und unkritisch empfundenen Kommentarwerk von Strack-Zöckler hebt Kr. als „eine freilich auch nicht immer durchschlagende Ausnahme" die Kommentare von C. v. Orelli heraus; forschungsgeschichtlich wichtiger wären diejenigen von Klostermann (Samuel – Könige) und Meinhold (Daniel).

S. 272, Z. 1 ff.: nennt Kr. Sisaks Siegerliste, den Mesastein und die assyrischen Inschriften als Beispiele dafür, wie das alttestamentliche Geschichtsbild veranschaulicht und ergänzt werde. Da wäre deutlicher zu sagen, daß eine Bestätigung in der Regel nur kurze geschichtliche Notizen des AT betrifft, während die ausführlicheren „Geschichtsberichte" mit wenigen Ausnahmen eine andere Art von Überlieferung darstellen, deren geschichtliche Verwertbarkeit doch sehr viel schwieriger wird. Beispiel dafür ist der von Kr. nicht erwähnte Feldzug Sanheribs, wo auch Alt und Noth von den drei hebräischen Berichten einzig auf den ersten (II Kg 18, 13–16) abstellen. Und

für das Verhältnis von AT-Bericht und archäologischen Feststellungen sei an den klassischen Fall von Ai erinnert, wo Lods, Alt und Noth aus dem Bodenbefund auf rein ätiologischen Charakter von Jos 7 schließen, wie schon früher Gressmann, während Albright und neuerdings G. E. Wright die Geschichtlichkeit des Berichts durch die Annahme retten wollen, daß er ursprünglich gar nicht auf Ai, sondern auf Bethel gegangen sei.

S. 278 f.: Die Frage, ob das deuteronomische Gesetz eine „Fälschung" sei, muß ganz nüchtern geprüft werden. Mir scheint, je näher man seine Entstehung an 622 heranrückt – und Hiskias Zeit ist dafür doch wohl die obere Grenze –, um so unwahrscheinlicher wird rein zufällige Auffindung eines älteren Gesetzes. Eine pia fraus darf nicht nach unseren heutigen Begriffen beurteilt werden und konnte in bester Absicht geschehen; man lese, was der verstorbene Zürcher Neutestamentler Arnold Meyer einmal über „Religiöse Pseudepigraphie als ethisch-psychologisches Problem" geschrieben hat (ZNW 35, 1936, S. 262 ff.). Albright hat das Vorkommen literarischer Fälschungen für jene Zeit bestritten (Von der Steinzeit usw., 1949, S. 66 ff.), aber einzelne Fälle sind zum mindesten diskutierbar (s. ebd. S. 412).

S. 293 f.: Gunkel hat seine Gattungforschung wirklich nicht aus der Religionssoziologie, sondern wie er mir selber erzählte, bewußt aus der Germanistik und klassischen Philologie übernommen.

S. 296, Z. 11 ff.: Neben Baudissin wäre hier W. Robertson Smith zu nennen.

S. 305 f.: Kr. knüpft Gressmanns „Messias" an Gunkels „Schöpfung und Chaos" an. Tatsächlich ist es eine völlig neu bearbeitete zweite Auflage seines früheren Buches „Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie" (1905). Sind dort die einzelnen Themata mit ihren Problemen unverbunden nebeneinander gestellt, was dem Buch auch heute noch seine Bedeutung sichert, so zeigt der „Messias", wie er im ständigen Ringen mit dem Stoff eine einheitliche Gestaltung suchte, ohne mehr damit zu Ende zu kommen. Dazwischen stand ihm, wie mir Gunkel erzählte, einmal auch noch eine andere Gestaltung mit Melchisedek im Mittelpunkt vor Augen.

S. 308: Gunkels Aufmerksamkeit galt nicht bloß der babylonischen Religionswelt. Gerade in der Zeit von Babel und Bibel konnte er dank enger Freundschaft mit Adolf Erman auf die Bedeutung der etwas weniger turbulenten Ägyptologie für das AT hinweisen; für die Psalmen vgl. seine „Reden und Aufsätze" (1913) S. 92 ff., für die Weisheitsliteratur seine auch methodisch wichtige Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" (1903) S. 26 f.; die Bestätigung brachte 1924 Ermans Entdeckung am Amenemope. Gunkel war es auch, der Bultmann zuerst auf die mandäische Literatur aufmerksam machte, wie mir dieser erzählt hat.

S. 310 ff.: Hier fehlt Gunkels Skizze einer hebräischen Literaturgeschichte in der „Kultur der Gegenwart" I. 7, Die Orientalischen Literaturen (1906).

S. 320, Z. 9 ff.: Hier fehlt der zweite Beitrag Gressmanns zu den „Schriften des AT" nämlich II 1: „Die älteste Geschichtschreibung und Prophetie Israels" (1910). Die zweite Auflage beider Bände von 1921 bringt gelegentlich beachtliche Abweichungen; so gibt er in I 2 S. 273 ff. jetzt die erst vertretene mosaische Abfassung des elohistischen Dekalogs preis, so daß er nicht mehr unter den Anhängern derselben aufgeführt werden sollte, wie es öfters geschieht.

S. 326, Z. 3 ff.: Kittels höheren Ansatz der Psalmen bezeichnet Kr. als „bemerkenswerte geschichtliche Neuorientierung". Aber mit makkabäischen Psalmen rechnete auch schon Gunkel nicht mehr (vgl. seine „Ausgewählten Psalmen"), und bereits Budde hatte da starke Bedenken.

S. 327, Z. 3 ff.: Mit Gunkels Einleitung zu H. Schmidts „Großen Propheten" deckt sich zum Teil sein Büchlein „Die Propheten" (1917), die Wiedergabe von vier in Oslo gehaltenen Vorträgen; neu sind die Kapitel über die Politik und die Religion der Propheten.

S. 362: Schon vor Bertholet und noch grundsätzlicher hat Ludwig Köhler in den „Protestantischen Monatsheften" von 1917 das Programm einer hebräischen Kulturgeschichte entworfen und im „Tageslauf des Hebräers" (Prot. Monatshefte 1921), in der „Hebräischen Rechtsgemeinde" (Rektoratsrede von 1931) und vor allem im „Hebräischen Menschen" (1953) gezeigt, wie das zu machen ist und wie fruchtbar es werden kann. Zur Ausführung der längst geplanten Fortsetzung „Die hebräische Gesellschaft" ist er leider nicht mehr gekommen.

S. 395, Z. 5 ff.: Die außergewöhnlich vielseitige temperamentvolle Forschergestalt Albrights wird hier gar nicht anschaulich. Auch das heute so aktuelle Problem „Archäologie und Literaturkritik", für das seine Kontroversen mit Alt und Noth so viele und schöne Beispiele liefern, (s. Theol. Ztschr. 3, 1948, 347 ff.) wird weder hier noch sonst je ventiliert.

S. 416, Z. 11 ff.: Von Hölscher kennt Kr. wohl die „Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung" von 1942, nicht aber die zehn Jahre später erschienene Fortsetzung „Die israelitische Geschichtsschreibung", die den Jahwisten nochmals und gelegentlich etwas anders aufnimmt und die Behandlung des Elohisten anfügt.

S. 418 f.: Hier ist Engnells Haltung gegenüber der Literarkritik nicht erwähnt und auch nicht, daß er sich hinsichtlich Beginn des deuteronomischen Geschichtswerkes und des Buches Josua mit Noth berührt. Von Widengren fehlt „Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets" (1948), wo er der Überschätzung der mündlichen Überlieferung bei Nyberg und Birkeland entgegentritt und sich auch zu den religionspsychologischen Phänomenen äußert. Als Gegner der behaupteten Königsideologie müßte auch H. Frankfort mit „Kingship and the Gods" (1948) und seinem Vor-

trag „The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions" (1951) genannt werden.

S. 424, Z. 5 u. Z. 14: Von Lindblom fehlt die grundlegende Arbeit „Die literarische Gattung der Propheten" (1924) und von Mowinckel die abschließende „Prophecy and Tradition" (1946).

S. 459, § 87³: Von Hempels „Gott und Mensch" gibt es seit 1936 eine stark erweiterte zweite Auflage.

IV.

Zum Schluß noch ein paar Bemerkungen zu den letzten Partien des Buches.

In § 82, „Theologische Auseinandersetzungen über die Geltung des AT", stellt uns Kr. auf S. 351 f. den zum Kreis von Martin Kähler gehörigen Johannes Lepsius – Sohn des großen Ägyptologen – als Vertreter eines kraftvoll entschlossenen Biblizismus vor, der „in teilweise recht beachtlichen Aufsätzen" die Offenbarungsautorität der Bibel neu zum Bewußtsein bringen wolle, und er zitiert beifällig einen längeren Passus aus einem Artikel „Verbalinspiration und Textkritik" im „Reich Christi" 6, 1903, S. 168 ff. Ich fürchte, Lepsius hätte an diesem Lob aus Kr. Munde wenig Freude gehabt; denn die beiden stehen sehr weit auseinander. Wie aus seinen Artikeln in jenem Jahrgang seiner Zeitschrift deutlich hervorgeht, lehnte Lepsius die literarkritischen Ergebnisse der neueren Forschung samt und sonders ab, indem er ihr vorwarf, sie gehe statt von der Tradition von dem Phantasiegebilde einer atheistisch fundierten Evolutionslehre aus[1]) und habe die unumgängliche Textkritik gröblich vernachlässigt. Eben in der Textkritik sieht er nämlich die Rettung vor der ungläubigen Literarkritik. Das zeigt er Seite 32 ff. am Beispiel der biblischen Urgeschichte, wo er mit Hilfe zahlreicher Ausscheidungen und Umstellungen einen wie er meint völlig einheitlichen Text gewinnt; auch die bekannten Differenzen zwischen den beiden Schöpfungsberichten sind damit glücklich zum Verschwinden gebracht (S. 208 ff. 220 ff.). – Aber von all dem erfährt man bei Kr. nichts; auch nicht, daß der von ihm zitierte Artikel gegen Kähler gerichtet ist, der (ebd. S. 168) ganz leise einige Bedenken gegen solche Textkritik geäußert hatte. Lepsius lebt weiter als der große Armenierfreund; über den „Alttestamentler" Lepsius geht man, will man ihn nicht als Kuriosum vorführen, besser mit Stillschweigen hinweg.

Rühmend wird S. 383 f. K. Cramers „Amos" erwähnt, wo die herkömmliche, auf den Ideen der Romantik, des Idealismus, der Persönlichkeitsmystik und des Historismus beruhende Prophetenexegese entschlossen zurückgewiesen werde zugunsten einer auf den innerbiblischen Prämissen fußenden. Cramer ist Schüler von Gogarten und steht somit K. Barth und W. Vischer nahe, nur ohne die für diese charakteristische christologische Zu-

1) Man vergleiche das oben in I gegebene Zitat aus „Reich Christi" 8.

spitzung. Ganz wohl ist es Kr. aber dabei doch nicht. Er sieht, daß der nach Cramer für Amos so wichtige berith-Gedanke bei Amos gerade nicht vorkommt und daß Cramer auch „viele wertvolle Nuancen historisch-kritischer Arbeit entgangen" seien. Kr. hätte das noch etwas deutlicher machen können: daß Cramer, für den ja nur das „Wort" gelten darf, die Visionen als bloße literarische Stilformen beiseite schiebt (S. 189 ff.), wie es „rationalistische" Forscher je und je getan, mit denen er doch gar nichts zu tun haben will, und daß er auch das Prophetenwort 7,15, aus dem man ekstatisches Erleben herauslesen könnte, als nur in einem Bericht über den Propheten erhalten in seiner Authentie anzweifelt. Soll solche Exegese wirklich ein Fortschritt sein?

Der Einfluß von K. Barth und W. Vischer auf die alttestamentliche Forschung der letzten Jahrzehnte wird in § 86 und 87 gebührend hervorgehoben, wobei Kr. auch gegen die Schwächen des letzteren nicht blind ist (S. 388 f. 405). Wäre aber nicht auch zu sagen gewesen, daß und warum mit Ausnahme eigentlicher Schüler von K. Barth wie Hellbardt auch nicht e i n Alttestamentler ihre Exegese im einzelnen aufgenommen hat?

Abschließend kommt man m. E. nicht um das Urteil herum, daß das Buch bei all seinen Verdiensten doch als Ganzes genommen viel zu lückenhaft und auch in dem, was es bietet sehr oft schief, wenn nicht geradezu unrichtig ist. Eine gewisse Entschuldigung mag man darin sehen, daß Kr. das für die heutige Lage entscheidende erste Drittel dieses Jahrhunderts nicht miterlebt hat und es darum gleich dem vorigen viel zu wenig kennt. Um so mehr hätte er sich aber mit der einschlägigen Literatur besser vertraut machen müssen. Eine Forschungsgeschichte läßt sich eben nicht so schnell schreiben.

Systematische Theologie II.*

Von Knud Eiler Løgstrup

Ferdinand Ebner, Gesammelte Werke I. Bd. 2. Auflage (enthält: Das Wort und die geistigen Realitäten), Wien 1952 – Martin Buber, Gottesfinsternis, Zürich 1953 – Roger Mehl, La rencontre d'autrui (Cahiers théologiques 36), Neuchâtel 1955 – H. Østergaard-Nielsen, Scriptura sacra et viva vox (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X Reihe Bd. X), München 1957 – Paul Häberlin, Das Evangelium und die Theologie, Basel 1956 – Rudolf Hermann, Fragen um den Begriff der natürlichen Theologie (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 44 Bd. 2. Heft), Gütersloh 1950.

Die Erkenntnistheorie des 19. und 20. Jahrhunderts wurde angereizt und vorgetrieben durch die Frage: Wie kann der Mensch erkennen, was er nicht selbst ist? Dies ist möglich, so lautete die Antwort, weil das Wesen des Erkennens Transzendenz ist. Allerdings waren die Philosophen des Kontinents verschiedener Meinung darüber, worin diese Transzendenz näher besehen bestand. Es hieß zum Beispiel: Die Transzendenz des Erkennens beruht auf dessen Formungsvermögen. Das Subjekt versteht, was es nicht selber ist, indem es dem Gegebenen in den Kategorien, die es selber mitbringt, Form verleiht. Oder es heißt: Das Erkennen ist transzendental als Wissenschaft. In der wissenschaftlichen Erkenntnis entwickelt das Denken selbst seinen eigenen Inhalt, seinen eigenen Gegenstand. Für sie ist nichts „gegeben", nicht einmal die Empfindungen, deren Inhalt einzig dadurch bestimmt wird, daß er mathematisch darstellbar ist. Der Inhalt der Empfindungen wird also durch die wissenschaftliche Bestimmung, die das Denken selber liefert, ersetzt. Oder es heißt: Die Erkenntnis ist transzendental als Vorstellung. In der reinen, produktiven Vorstellung entwirft das Subjekt selbst die Horizonte, in denen das Gegebene überhaupt erst sichtbar wird. Wie verschieden aber auch die Transzendenz des Erkennens aufgefaßt wurde, so war die Grundkonzeption doch die gleiche: das Subjekt stellt selbst sein Verständnis her.

* Vgl. den Bericht I in ThR N. F. 23, 1955. 259–293.

Ungeachtet der scharfen Gegensätze, wenn es etwa bei Heinrich Rickert heißt, das Transzendentale des Erkennens sei Form und sein Inhalt sei das Gegebene, während Hermann Cohen behauptet, das Transzendentale sei der Inhalt des Erkennens und gegeben sei nichts, oder wenn letzterer meint, das Transzendentale sei das reine, vorstellungslose, methodische Denken, während Martin Heidegger Kants Erkenntniskritik dahin interpretiert, daß das Wesen des Denkens rein produktive Vorstellung sei – ungeachtet dieser und anderer Gegensätze, so haben diese Philosophen doch dies gemeinsam, daß sie die Lösung des Transzendenzproblems des Verstehens in der gleichen Richtung finden: das Subjekt bringt selbst die Kategorien hervor, unter denen es das Gegebene versteht (selbst wenn das Verstehen darin besteht, daß das Gegebene, nämlich die Empfindungen, ihrem Inhalt nach durch den Inhalt des Denkens ersetzt werden, wie bei Hermann Cohen).

Die These, daß das Wesen des Erkennens seine Transzendenz ist, bedeutet nicht nur, daß das Subjekt selber sein Verständnis des Gegebenen herstellt, sondern besagt zugleich, daß für die persönliche Existenz Erkennen heißt, Kategorien entwerfen zu können, mit denen das Gegebene in seinem unpersönlichen Sein verstanden wird, mag nun das Transzendentale des Erkennens als Form, wissenschaftliche Bestimmung oder Vorstellung aufgefaßt werden. Die Form, mit der das Subjekt das Gegebene als Objekt erfaßt, versteht auf diese Weise das Gegebene in seiner Unpersönlichkeit, so gewiß wie das Subjekt nur irrtümlich sich selbst als Objekt auffassen kann. Die wissenschaftliche Bestimmung, mit der das Subjekt den Gegenstand der Empfindung durch einen wissenschaftlichen Inhalt ersetzt, erfaßt also die Empfindung in ihrer Unpersönlichkeit, so gewiß wie das Subjekt nicht sich selbst als eine Quantität auffassen kann. Und die reine, produktive Vorstellung, die in ihrer Einheit das Gegebene in seiner Objektivität erst sichtbar macht, läßt es in seiner Unpersönlichkeit in Erscheinung treten, so gewiß wie Dasein nur fälschlich sich selbst als Vorhandensein auffassen kann. Kurz gesagt, persönliche Existenz besteht darin, in der Transzendenz des Erkennens darauf angelegt sein, das Gegebene in seinem unpersönlichen Sein verstehen zu können.

Ganz außerhalb der Problemstellung lag dagegen die Frage nach dem Verhältnis der einen persönlichen Existenz zur anderen persönlichen Existenz. Wenn die Frage erhoben wurde, wie denn der Mensch erkennen könne, was er nicht selbst ist, handelte es sich dabei nicht um den anderen Menschen, sondern um das Gegebene in seinem unpersönlichen, stummen Sein. Die Erkenntnistheorie des 19. und 20. Jahrhunderts wird in Gang gesetzt durch die Überlegung, daß das Gegebene in seinem unpersönlichen Sein uns sich nicht von selbst offenbart, während sie sich nicht beschäftigt mit dem Sich-Offenbaren der einen persönlichen Existenz vor der anderen persönlichen Existenz, so wie dies in der Sprache der Fall ist. Was eigent-

lich geschieht, wenn der Mensch die Rede eines anderen Menschen oder ein Ereignis in seiner geschichtlichen Bedeutung versteht, wird als Problem gar nicht gesehen.

Die Erkenntnistheorie des 19. und 20. Jahrhunderts, die das Wesen des Erkennens in seiner Selbstentwicklung als Erzeugung seines eigenen Horizonts des Gegebenen sieht, ist im Grunde genommen von geradezu gigantischer Einseitigkeit[1]). Es ist die Erkenntnistheorie des Sehens, aber nicht die des Hörens. Sie ist sich ihrer Einseitigkeit nicht bewußt, sondern geht gleichsam unschuldig davon aus, daß der Mensch nur Augen hat, aber keine Ohren. Alle Probleme dieses Zeitraumes sind monologisch konzipiert. Das Gesehene ist ja als Gesehenes stumm.

Eine der bahnbrechenden Schriften, die diese erkenntnistheoretische Einseitigkeit sprengen wollte, um Klarheit darüber zu gewinnen, was im Sprechen des einen Menschen zum anderen geschieht, war Ferdinand Ebners Buch „Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente", das im Jahre 1921 erschien. 1952 wurde es neu herausgegeben als erster Band einer geplanten fünfbändigen Ausgabe sämtlicher Abhandlungen und Aufzeichnungen Ebners. Der Hauptgedanke dieser Schrift ist folgender: Das Ich des Menschen ist auf die Relation zu einem Du angelegt, ohne das es gar nicht existieren könnte. Das Ich ist kein Ich für sich selbst, sondern nur im Verhältnis zu einem Du, und dieses Verhältnis wird im Wort konstituiert, das sich im Sprechen aktualisiert. Ohne das Wort gäbe es kein Verhältnis zwischen Ich und Du. Der Mensch ist nicht Persönlichkeit, weil er sich zu sich selbst verhält, sondern weil er „sich" einem Du gegenüber aussprechen kann und als ein Du ansprechbar ist. Erst das Wort ermöglicht Selbstbewußtsein. Aber auch umgekehrt gilt es, daß es ohne das Verhältnis des Ich zu einem Du keine Sprache gäbe. Stellte man sich ein Ich ohne Du vor, so würde dieses Ich ohne

1) In der Wiederaufnahme und Weiterführung der Kritik Feuerbachs am Idealismus als einer Philosophie des Ich, die davon abstrahiert, daß das Ich zu einem wirklichen Ich erst in der Bezogenheit zum anderen Menschen wird, heißt es bei Karl Löwith (Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme, München 1928 S. 11): Insofern nur das in Wahrheit erkannt ist, was an sich erkannt wird, gibt es wahre Erkenntnis nur von anderen Menschen; denn nur der andere Mensch und nicht ein Sachverhalt kann sich uns, so wie er an sich ist, öffnen. Nur der andere Mensch kann in ein Verhältnis zu uns treten, uns begegnen und Einspruch gegen die Vorstellung erheben, die wir von ihm haben. „Diese Möglichkeit, *sich selbst* (dem Menschen) zu erschließen, fehlt den Dingen der Umwelt, deren Erschließung daher stets *einseitig* bleibt" op. cit. p. 41. Die Dinge können keinen Einspruch erheben, sondern werden nach der Art unseres Zugangs zu ihnen von uns bestimmt.

Worte wie ein Tier oder wie die Natur sein. Dem Gedanken des Menschen und seiner Formung liegt also das Verhältnis zu einem Du zugrunde. Es ist daher auch ein widerspruchsvolles Unterfangen, sich nur für sich selbst, ohne Hinblick auf einen anderen Menschen, seine Gedanken klären und ihnen Worte verleihen zu wollen. Das Wort zeugt wider die Einsamkeit. Sein Sinn ist die Herstellung der Beziehung zwischen dem Ich und dem Du, in der sich das Ich dem Du erschließt und nicht nur die innere oder äußere Haltung des anderen beeinflussen will. „Im Wort tritt der Mensch aus der Icheinsamkeit seiner Existenz heraus in ein Verhältnis zum Du, und in diesem erst hat er sein wirkliches Leben".

Das Ich hat seine Existenz im Wort und nicht in einer seelischen Substanz. Es muß zwischen personaler und substantieller Existenz geschieden werden. Die personale Existenz ersteht in der Befreiung des Ich durch das Wort, das das Verhältnis zu einem Du etabliert. Die substantielle, wortlose, unpersönliche Existenz ist dagegen das Resultat der Objektivierung des Seienden im Denken. Die grammatische Form der substantiellen Existenz ist die 3. Person. Je enger das persönliche Verhältnis zu einem anderen Menschen ist, desto sinnwidriger ist es auch, sich zu anderen in der 3. Person über ihn zu äußern.

Die Sprache setzt, wie gesagt, das Verhältnis zwischen Ich und Du voraus und stellt es zugleich her. Sie ist keine „angeborene" Anlage, da sie eben keine „natürliche", sondern eine geistige Äußerung ist. Darum muß sie auch erlernt werden. Daß der Mensch sprechen lernen kann, bedeutet, daß er als ein geistig und nicht nur als ein natürlich lebendes Wesen geschaffen ist.

Von entscheidender Bedeutung ist es, ob unser Denken die Gedanken eines Ich sind, das sich vor dem anderen verschließt und sich nur zu sich selbst verhält und nur Sinn hat für sein Verhältnis zur Welt und seine Existenz in dieser (das psychologische Ich, das Ich als Individuum, das Subjekt des Welterlebens), oder ob es die Gedanken eines Ich sind, das seine Existenz in seiner Beziehung zu einem Du sucht und findet (das pneumatische Ich). Doch darf man die wahre geistige Beziehung des Ich zum anderen als einem Du nicht mit der Relation verwechseln, bei der das Ich sich zu einem Ich im anderen Menschen verhält. Im Sprechen ist der andere nicht Ich, denn Ich bin ja ich selber, sondern er ist Du, der Angeredete. Das objektive Denken dagegen, etwa das mathematische, setzt das Ich im anderen voraus, indem es beansprucht auch für den anderen gültig zu sein. Hier ist also das Verhältnis der Sprache (und der Liebe) zum anderen als Du ersetzt durch die Gültigkeitsbeziehung des Denkens zwischen dem Ich in mir und dem Ich im anderen. Der andere ist nicht ein Du, das mir auf mein Wort glauben soll, sondern ein Ich, das in einer gänzlich unpersönlichen Verstandesüberlegung meine Thesen prüfen soll.

Das Ich, das sich vor dem anderen verschließt und ein Ich für sich selbst

sein will, ist nicht das eigentliche und wahre Ich. Die Icheinsamkeit ist nicht die ursprüngliche Existenz des Ich, der sich im Laufe der Entwicklung das Verhältnis zu einem Du als eine soziale Notwendigkeit beigesellt. Es verhält sich dagegen umgekehrt, die Icheinsamkeit ist das Resultat eines speziellen Aktes des Ich, nämlich sein Sich-Verschließen vor dem Du.

Diese Einsamkeit ist nicht gleichbedeutend mit einem „Nicht-verstanden-werden" unter dem besonders das Genie leidet. Die Einsamkeit des Ich ist nämlich ein aktives Sich-Verschließen vor dem Du, während das „Nicht-verstanden-werden" ein passives Sich-ausgeschlossen-Fühlen ist. In der Enttäuschung über das Nicht-verstanden-werden liegt der Anspruch darauf, in seiner Einsamkeit respektiert zu werden, insofern als das geniale Ich in den möglicherweise genialen Vorstellungen und Gedanken seiner Icheinsamkeit verstanden zu werden verlangt. Wogegen ein Mensch, der den Grund seiner Einsamkeit in seinem eigenen aktiven Sich-Verschließen vor dem anderen Menschen versteht, keinen Anspruch darauf erhebt und kein Bedürfnis danach verspürt, in seiner Einsamkeit verstanden zu werden. Dem wirklich religiösen Menschen ist das Bedürfnis verstanden zu werden völlig fremd.

Die Einsamkeit ist geistigen Charakters, denn sie setzt ein Du voraus; nur ist sie negativer Art. Der geistige Charakter der Einsamkeit äußert sich darin, daß der Mensch unter ihr leidet. Sie ist also relativ; denn gelänge es dem Ich, sich vor dem anderen absolut zu verschließen und nur für sich allein zu existieren, so würde es die Sprache, die allein es befreit, verlieren und zugrunde gehen.

Es gibt also ein geistiges Leben in der Icheinsamkeit, doch nur als Traum vom Geist, nämlich in der Kunst, in der Philosophie und in den mythischen Religionen. Kultur ist einzig und allein der Traum vom Geist, mag er noch so genial sein – der Mensch träumt ihn in seiner Icheinsamkeit nur, weil diese ihn außerhalb des Daseins in den geistigen Realitäten des Ich-Du-Verhältnisses stellt. Geistlos ist unser Erlebnis der sinnlich gegebenen Welt in der Icheinsamkeit gewiß nicht, denn sie läßt uns jene in ihrer Schönheit erleben. Nur ist das ästhetische Erlebnis nicht die Verwirklichung des geistigen Lebens des Menschen, sondern lediglich der Traum davon, darum entspringt auch das Schönheitserlebnis der Sehnsucht und klingt in Sehnsucht aus. Die Unruhe der Sehnsucht im Schönheitserlebnis wurzelt in der Icheinsamkeit. In seinem Bedürfnis nach Ästhetik mißversteht sich der Mensch in seiner geistigen Existenz und gibt seinem geistigen Dasein, anstatt sich dem anderen zuzuwenden, eine verkehrte Richtung. Unbewußt leidet der Mensch darunter, daß er sein geistiges Dasein in der Bezogenheit auf den anderen nicht verwirklicht, er distanziert sich aber ästhetisch vom Leiden mit Hilfe des Traumes vom Geist. In diesem Sinne ist das Verlangen nach Weltanschauung nicht nur intellektueller, sondern im Grunde genommen ästhetischer Art. „Auch

der trockensten und abstraktesten Konstruktion des Weltbildes aus Begriffen liegt beim genialen Metaphysiker das Schönheitserlebnis zugrunde" (op. cit. p. 101.). Im Traum vom Geist in der Dichtung und in der Philosophie objektiviert der Mensch sein subjektives Lebensproblem und hält sich sein Leiden auf Abstand, um sich auf diese Weise zu entlasten. Der Mensch will nicht zu einem wirklichen geistigen Leben erwachen und subjektiv sein subjektives Lebensproblem im Ich-Du-Verhältnis lösen.

Die Abschließung vor dem Du, führt das Ich immer tiefer in den Verlust seiner geistigen Wirklichkeit, wie auch die Welt für das Ich immer mehr entwirklicht wird, sie ist schließlich nur noch die „Projektion des Ichs" auf die Idee. Die Vernunft, die ursprünglich als Organ des Wortempfangens die Form für das geistige Dasein des Menschen in seiner Angelegtheit auf ein persönliches Verhältnis zu einem Du war, wird zum Begriffs- und Ideenbildungsvermögen, indem sich das Ich vor dem anderen verschließt und nur sein Verhältnis zur Welt im Blick hat.

Doch weiß der Mensch nicht von sich aus, daß sein Idealismus nur ein Traum vom Geist ist, obgleich „die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit" davon zeugt, daß das Leben in der Idee kein wirkliches geistiges Leben, sondern nur der Traum davon ist. Die Philosophie berührt nur gelegentlich das Sprachproblem und behandelt es – aus verständlichen Gründen – niemals als Mittelpunkt; das würde sie nämlich aus ihren Fugen bringen, da ja alle Philosophie von Idealismus lebt, mag sie sich dazu bekennen oder ihn bekämpfen. Die Einsicht in die geistige Reälität des Lebens als eines Ich-Du-Verhältnisses im Wort würde jeglichem Idealismus ein Ende bereiten, da die Idee in der Icheinsamkeit entsteht.

Die Griechen wußten nichts vom Ich und daher auch nichts vom Ursprung der Idee im Ich. Sie konnten sich also nicht ihres Idealismus als eines Traumes vom Geist bewußt sein. Wir dagegen leben im Vollbewußtsein des subjektiven Ursprunges der Idee, in der das Ich Weltschöpfer und ethischer Gesetzgeber geworden ist; die erlebte Welt und das Gesetz ist die Projektion unseres Ich. Unser geistiges Dasein ist unser Hochmut, was nicht für den Griechen galt, dessen Idealismus nicht subjektiv gerichtet war. Wir jedoch haben unsere Icheinsamkeit erkannt, wollen aber nicht begreifen, daß sie ein Mangel ist, weswegen wir das absolute Ich der Einsamkeit zu einem erkenntnistheoretischen und ethischen Prinzip gemacht haben. Wir haben uns an Gottes Stelle gesetzt. Wenn die Icheinsamkeit zum Prinzip des geistigen Daseins wird, so führt dies zwangsläufig zur Identifikation des Ich mit Gott.

Der Gegensatz zu der erkenntnistheoretischen Problemstellung, die eingangs dargelegt wurde, ist klar. Doch sei Ebners Gedankengang noch kurz gegen zwei weitere Erkenntnistheoretiker abgehoben: Johs. Volkelt geht davon aus, daß Erkenntnistheorie überhaupt nichts mit dem Ereignis des Zu-

einander-Sprechens zu tun habe. Er stellt von da aus die Frage, ob es bei einem Wegfall des Gegensatzes Ich-Du überhaupt noch Sinn habe, vom Erleben des Gegebenen als „meinem" Erleben zu sprechen. Dies wird von ihm mit der Begründung bejaht, daß das subjektive Prinzip der Erkenntnis ihre Einheit, ihre „Mittelpunktreferenz" ausmache. (Gewißheit und Wahrheit s. 62–63).

Bei Nicolai Hartmann heißt es, daß das Ich inhaltsmäßig eine „minimale" Gegebenheit sei. Nur im „nackten Dasein" ist das Ich sich seiner bewußt (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis 1. Ausg. 177). Nicolai Hartmanns Behauptung liegt die Auffassung zugrunde, daß das Sein des Ich sich nicht im Entwerfen von Kategorien zum Verständnis des Gegebenen erschöpft. Was aber das Ich sonst sei (in seinem persönlichen Sein), darüber können wir nichts aussagen. Es ist „ewig verborgen".

Ebners Auffassung ist anders. Das Ich ist in seiner inhaltsmäßigen Existenz nicht „ewig verborgen". Freilich ist das Ich nicht offenbar in der Ich-einsamkeit, in der das Gegebene in seiner kategorial bestimmten Natur erkannt wird. Und zwar deswegen nicht, weil die inhaltserfüllte Existenz des Ich persönlichen, geistigen Charakters ist, was sich nur offenbart im Inhalt des Wortes, welches das Verhältnis zwischen Ich und Du herstellt.

Ferdinand Ebners Schrift ist ein Aufruhr gegen eine jahrhundertealte philosophische Tradition. Wenn ein so tiefer Bruch vorgenommen wird, kann es kaum in abgeklärter Form und mit durchsichtigen Bestimmungen geschehen. In der Regel sind solche Durchbrüche von einer gewissen Unbeholfenheit. Bei Ebner besteht nun die Unbeholfenheit nicht, wie es der Fall sein kann, in einer eigens konstruierten, verschrobenen Sprache oder in einem künstlichen Begriffsapparat, sondern vielmehr darin, daß er sich dauernd am Rande des Dilettantismus bewegt. Man kann also von daher Ebner leicht abtun, wenn einem daran gelegen ist.

Wenn etwas zum erstenmal gesagt wird, liegt meistens noch eine weitere Gefahr vor: die Dinge werden vereinfacht. Dies geschieht auch bei Ebner, vor allem, wenn er von Kunst spricht. Seine Ansicht ist, wie bereits erwähnt, die, daß der Mensch, obgleich er die Personalität seiner Existenz dem Angelegtsein auf ein Verhältnis zu anderen zu verdanken hat, dies dazu benutzt, sich von seiner Bezogenheit auf andere fortzuträumen. Und eine der Arten, auf die dies geschieht, ist das Kunstschaffen und der Kunstgenuß. Kurz gesagt, Poesie und Ethik schließen einander aus. Ihre Richtungen verlaufen entgegengesetzt. Sie haben nichts Gemeinsames, sie widerstreben sich.

Diese Auffassung hängt damit zusammen, daß Ebner meint, der Mensch könne nicht einräumen, daß die Welt der Poesie Unwirklichkeit ist. Er ist davon überzeugt, daß es mit zum ästhetischen Erlebnis gehört, dessen Unwirklichkeit nicht in die Augen sehen zu wollen. Ebner drückt dies dahin aus,

daß die Einsamkeit im ästhetischen Erlebnis fortlebt, aber nicht empfunden wird. Und zwar deswegen nicht, weil der einzelne sich einbildet, das künstlerische Erlebnis sei Lebenserfüllung – eine Lebenserfüllung, die ebenso wirklich ist wie seine Existenz in Handlung und in der Welt der persönlichen Verhältnisse. Weil nach Ebners Meinung diese Einbildung mit zum ästhetischen Erlebnis gehört, liegt es jenseits seines Blickfeldes, daß die Dichtung den Menschen sehr wohl auf seine eigene Existenz und auf die Welt der persönlichen Beziehungen verweisen kann. Für Ebner ist die Poesie ausschließlich Wirklichkeitsflucht.

Damit aber vereinfacht er die Dinge stark. Gewiß ist es richtig, daß das poetische Erlebnis nur im Gedicht und nicht in der Welt der persönlichen Beziehungen festgehalten wird. Dazu ist das Erlebnis zu flüchtig. Ebenso ist es richtig, daß das Leben in den persönlichen Verhältnissen der Probestein dessen ist, was für den einzelnen Menschen wirklich und unwirklich ist, wobei sich zeigt, daß das poetische Erlebnis unwirklich ist. Wenn auch das poetische Erlebnis in diesem Sinne unwirklich ist, so ist damit durchaus nicht gesagt, daß es unwahr sei. Und es ist ebensowenig gesagt, daß es unser wirkliches Leben nicht berühre. Die Sache ist ja doch die, daß das poetische Erlebnis und das Dasein in der Welt der persönlichen Beziehungen einen gemeinsamen Gegensatz haben, nämlich die Trivialität. Die Trivialität ist nicht nur eine ästhetische, sondern auch eine ethische Kategorie. Trivialität meint ein selbstgefälliges Sich-Breitmachen. Die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen der Poesie und dem Dasein in der Welt der persönlichen Verhältnisse ist daher stets gegeben. Das ist nicht so zu verstehen, daß die Poesie als Verkündung oder als moralisches oder weltanschauliches Lehrgedicht dozieren und demonstrieren sollte, was das wahre Dasein sei. Sondern in dem Sinne daß Poesie, ohne Hinblick darauf, ob ihr Thema Glück oder Unglück, Freude oder Verzweiflung, Häßlichkeit oder Schönheit ist, die Trivialität und ihre Selbstgefälligkeit vertreibt. Freilich können wir dies, daß die Kunst Fiktion ist, dazu benutzen sie zur Wirklichkeitsflucht machen. Das liegt aber dann nicht am Kunstwerk, sondern an uns. Es kann uns ebensogut, was viel wahrscheinlicher ist, ein Ansporn sein, um das Leben mit den anderen wieder aufzunehmen. Eben weil es die Trivialität verscheucht, gibt es dem Menschen Lebensmut und verweist ihn weiter an sein Leben mit den anderen Menschen.

Wir können also Ebner nicht beistimmen, wenn er meint, daß der Mensch im poetischen Erlebnis unweigerlich der Einbildung anheimfalle, es sei die wirkliche Lebenserfüllung. Es verhält sich ja doch so, daß der Widerspruch der eigenen persönlichen Existenz zum poetischen Erlebnis mit zum poetischen Erlebnis gehört. Sonst wären poetisches Offensein und Schwärmerei ein und dasselbe.

Ein zweiter Bahnbrecher in der Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie des 19. und 20. Jahrhunderts ist Martin Buber. Unter dem Titel „Ich und Du", veröffentlichte er im Jahre 1923 eine Schrift, die eine entscheidende Bedeutung erhielt. In seinem Büchlein „Gottesfinsternis" nimmt er das damalige Thema wieder auf, doch in einer ganz neuen Behandlung. Auf der Basis von geistesgeschichtlichen Analysen legt Buber hier das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie dar, wobei er sich auch eingehend mit dem Anteil der Philosophie an den Bestrebungen der Abkehr vom Absoluten befaßt.

Was Martin Buber hier ausgedrückt haben will, stellt er in der Regel mit Hilfe von Konfrontationen gegensätzlicher philosophischer Haltungen dar. Um zwei Beispiele zu nennen: Das Göttliche als Realität im Gegensatz zum Göttlichen als moralischem Prinzip wird an Spinoza contra Kant gezeigt. Daß eine Begegnung im religiösen Sinne möglich ist, obgleich das Göttliche unpersönlich aufgefaßt wird, während die Auffassung des Göttlichen als eines persönlichen Seins durchaus religiöse Begegnung ausschließen kann, wird durch Buddha contra Epikur klargemacht. Meisterhaft versteht Buber auf wenigen Seiten den innersten Nerv eines Gedankengefüges bloßzulegen, wie z. B. den des spinozäischen (S. 20–22) oder den des hegelschen (S. 25–27). Selbst dann, wenn Buber Episoden aus der Geistesgeschichte schildert, die immer wieder dargestellt worden sind, wie etwa die in der griechischen Sophistik sich äußernde Krisis (S. 123), geschieht es auf eine völlig eigene und außerordentlich geistvolle Weise.

Drei Gedankenkreise des Buches seien herausgehoben.

1. *Die Bestimmung der Religion als eine Begegnung.* Die Religion hat den Charakter einer Begegnung, denn Religion bedeutet, daß der Sinn des Daseins sich dem einzelnen kundtut, wenn er ohne Reservation und Vorbehalt das, was konkret geschieht, aufnimmt. Antwortet er in der Handlung auf sein Schicksal, so sucht ihn das Göttliche heim, drohend oder beseligend, unmittelbar und fast leiblich nah. Buber kann die Begegnung auch Unterredung nennen, eine Unterredung mit den Begebenheiten, die als Rufe zu verstehen sind, die einen anfordern (S. 148).

Dem, was uns begegnet, stehen wir gegenüber, es ist unabhängig von uns, freilich nur solange wir das Verhältnis der Begegnung aufrechterhalten. Machen wir das uns Begegnende zum Gegenstand der Betrachtung, der Beurteilung, Bewertung o. ä., so bringen wir es in Abhängigkeit zu uns und können nun nicht mehr von einer Begegnung sprechen. Es steht in unsrer Macht, alles, was uns begegnet, zum Gegenstand zu machen. Nur Gott nicht, denn Gott ist absolut. Als der von mir gänzlich Verschiedene, der unbestimmbar und unergründlich bleibt, ist Gott derjenige, der im absoluten Sinne mir gegenübersteht, mein absolutes *Gegenüber*. Um Gott anzurufen braucht der Mensch da-

her auch nichts von ihm zu wissen. Religion bedeutet, daß das Dasein zwischen Geburt und Tod unbegreiflich und geheimnisvoll ist und bleibt, so daß Glauben heißt, mit dem Geheimnis leben und es den Alltag heiligen lassen.

Dieses beides, daß das Dasein unergründlich ist, und daß es aus konkreten Situationen besteht, gehört zusammen, so gewiß wie die Unergründlichkeit des Daseins seine Faktizität ist. Martin Buber drückt dies dahin aus, daß das Seiende, mögen wir es auch zu einer Welt zusammenordnen, die gewiß das Werk von tausend Menschengenerationen ist, nicht eigentlich unser Werk ist, sondern „eingesetzt" wurde, so wie wir selber „eingesetzt" worden sind. Dies ist die Grundtatsache, die die menschliche Existenz zur Schickung und Aufgabe macht (S. 78–84).

Gott läßt den Menschen in einem Verhältnis zu sich stehen, das gestaltet ist, wie es sonst nur zwischen Menschen möglich ist. Gott läßt sich also um unsrer willen zur Person reduzieren, ein Verhältnis zu uns ist nämlich nur als ein personales und gegenseitiges möglich (S. 116–117). Gott wurde Person, als er den Menschen erschuf um ihn zu lieben und um von ihm geliebt zu werden. Der Absolutheitscharakter Gottes verbietet es jedoch, zu sagen, Gott „ist" Person (S. 72).

2. *Religion und Philosophie.* Charakteristisch für unsere Zeit ist es, daß die Religion von der Philosophie abgelöst worden ist, weswegen es eine der wichtigsten Aufgaben ist, die eine klar von der anderen abzugrenzen. Mit diesem Ziel vor Augen vergleicht Buber zunächst das Ich-Du-Verhältnis als für die Religion charakteristisch mit dem Subjekt-Objekt-Verhältnis, das die Philosophie kennzeichnet.

Das Ich-Du-Verhältnis ist die ursprüngliche Situation des Einzelnen. Es ist mein Verhältnis zu dem, das oder der mir gegenübersteht, soweit dies konkret erlebt wird. Eine wirkende Existenz verhält sich zu der ihr gegenüberstehenden wirkenden Existenz in gegenseitiger Bezogenheit, in lebendigem Kontakt. – Das Subjekt dagegen betrachtet und besinnt, und das Betrachtete und Besonnene ist sein Objekt. Subjekt und Objekt sind abstrakte Größen, die entstehen, wenn unser konkretes Miteinandersein durch die Betrachtung und Besinnung in einen Betrachter und ein Betrachtetes aufgespalten wird (S. 39). Im Erstgenannten haben wir es mit einem konkreten Begegnen oder *Gegenüber*stehen zu tun – im Letztgenannten mit einem Betrachten oder Zum-*Gegenstand*-machen. (S. 56). „Du" bedeutet bei Buber weniger die Person, als das, was als mein Gegenüber, unabhängig von mir und auf höchst unmittelbare und konkrete Weise, mit mir zusammen zugegen ist. „Objekt" bedeutet dagegen, was von mir, d. h. hier von meiner Betrachtung und Besinnung, abhängig ist. „Du" ist somit eine Metapher. „Objekt" und „Gegenstand" behalten dagegen ihre gewöhnliche Bedeutung aus der alltäglichen Sprache bei.

Das religiöse Verhältnis ist, wie gesagt, ein Ich-Du-Verhältnis. Der Religiöse verhält sich zum Absoluten, das sich nicht nach- oder beweisen, sondern nur erfahren läßt, indem man sich ihm verbindet. Das Entscheidende ist nicht, ob das Absolute persönlich gefaßt ist, sondern ausschließlich, ob das *Verhältnis* zu ihm persönlicher Art ist, so daß unsere gesamte Existenz von der Begegnung betroffen ist.

Der Philosoph dagegen abstrahiert von seiner eigenen konkreten Situation, um sich in einer inneren Bewegung in die Sphäre der strengen Begriffe zu erheben; er verhält sich zum Absoluten als Subjekt zum Objekt. Mag die Philosophie das Absolute persönlich oder unpersönlich auffassen, so ist es kennzeichnend für sie, daß sie das Absolute zum Gegenstand des Denkens macht. Und dies ist notwendig, damit wir die Welt als Totalität und Erfahrungszusammenhang erfassen können.

(Im übrigen operiert Buber noch mit einem dritten Begriff, nämlich dem Ich-Es-Verhältnis, das sowohl vom Ich-Du- als auch vom Subjekt-Objekt-Verhältnis verschieden ist. Vom Subjekt-Objekt-Verhältnis unterscheidet es sich dadurch, daß das „Ich" unmittelbar und erlebnismäßig mit dem „Es" zusammen ist. Vom Ich-Du-Verhältnis unterscheidet es sich darin, daß es das Seiende nur in seinen Aspekten erfaßt. Das religiöse Verhältnis hat daher nichts mit dem Ich-Es-Verhältnis zu tun. Für Gott können wir keinen Aspekt anlegen, da er der ist, der in einem unbedingten Gegensatz zu allem Seienden steht. Wenn irgendwo, so ist daher hier das Ich-Es-Verhältnis ausgeschlossen.)

3. *Religion und Ethik.* Zweimal und auf zwei verschiedene Weisen ist in der Geschichte der Menschheit das radikale Scheiden zwischen dem Guten und dem Bösen an das Absolute gebunden worden: In der Betrachtung der orientalischen und hellenistischen Welt war die für den Menschen geltende Ordnung nicht von den himmlischen Mächten für den Menschen erdacht worden. Der Himmel hatte nicht eine besondere Ordnung für die Erde herstellen, sondern der Erde seine eigene, die himmlische Ordnung geben wollen. Kurz gesagt, die sittliche Ordnung war identisch mit der kosmischen. Götter und Menschen bilden *eine* Gesellschaft mit *einer* Ordnung. Diese waltet, wenn auch die Menschen, ja zeitweilig sogar die Götter, sich ihr entziehen wollen (S. 121).

Die Krisis dieser Lehre, die sich in der Sophistik ausdrückt, versucht Platon mit seiner Ideenlehre zu überwinden. Die Verbindung des Ethischen mit dem Absoluten soll widerhergestellt werden und der handelnde Mensch soll aufs neue dem Urgrund alles Seins begegnen. Doch kann, nachdem die Einheit des Universums zerschlagen ist, das Ur- und das Vorbild nicht wieder die Welt der Dinge sein, sondern eine Welt über diesen, die aus reinen Gestalten besteht. In ihr ist es das Gute, das das Sein zusammenhält, und gleichzeitig an Würde und Macht über das Sein hinausreicht (S. 123–125).

Der zweite große Versuch, das Absolute und das Ethische miteinander zu

verbinden, ist der Israels. Hier war die Bestätigung des Rechten und die Überwindung des Unrechten nicht bereits in einer himmlischen Gesellschaft verkörpert, die dem Menschen ein Vorbild sein sollte. Das Bestimmende war nicht eine kosmische Ordnung, sondern der Herr des Himmels und der Erde, der seine Geschöpfe unterweist, zwischen Gut und Böse zu scheiden. Doch ist das Ziel, das Gott dem Volke Israel weist, nicht dies, daß es ein „gutes", sondern daß es ein „heiliges" Volk sein soll. Die Differenz zwischen dem Ethischen und dem Religiösen wird im Raum des Göttlichen aufgehoben.

Was das Christentum angeht, so ist es in dem Sinne „hellenistisch", als dort der Begriff „das heilige Volk" durch eine an die Person gebundene Heiligkeit verdrängt worden ist. Die individuelle Religiosität erhält dadurch eine unerhörte Intensität und Innerlichkeit[1]). Zumal ein wirklich konkretes Verhältnis in der Nachfolge und dem Nachleben eines stets gegenwärtigen Bildes von Christus viel eher möglich ist als zu dem bildlosen Gott Israels, der sich gewiß offenbart aber doch auch zugleich sich verbirgt.

Obwohl der Individualismus des Christentums das Religiöse intensiviert, so hat dies doch auch seinen Mangel, heißt es weiter bei Buber. In dem neuen Bund tritt das Volk nicht mehr als Volk auf. Eine Heiligung des Volkes kennt man nicht mehr. Weswegen es auch keine Propheten mehr gibt, die die Aufgabe haben, rügend und richtend gegen Entheiligendes im öffentlichen Leben um der Heiligkeit des Volkes willen einzuschreiten.

Dies hing mit zwei anderen Umständen zusammen. Die israelitischen Propheten bekämpften die ritualen Werke, die des Glaubens entleert waren, so wie auch die größten pharisäischen Lehrer, zu denen Jesus selber gehörte, die sittlichen Werke bekämpften, die des Glaubens entleert waren. Die paulinische und paulinistische Theologie dagegen entwertete die Werke um des Glaubens willen und ließ so die Verbindung von Werk und Glaube, nämlich das Verständnis, daß die Werke dem Glauben entspringen, unentfaltet.

Von Augustin bis zu den Reformatoren wurde der Glaube als Gabe Gottes verstanden. Dies war gewiß eine sublime religiöse Vorstellung, sie bedeutete aber, daß der Gedanke vom Menschen als Gottes selbständigem Partner zurücktrat und daß die Verbindung des Ethischen mit dem Religiösen nicht gefördert wurde.

All dies zusammen bedeutet, daß, während in Israel der Ethos eine Funktion der Religion ist, im Christentum der Glaube an Gottes Gnade einen Ausschließlichkeitscharakter erhält, der die ethische Norm ganz in den Hintergrund treten läßt. Dies hat zur Folge, daß diese in steigendem Grade von der

---

1) Eine entsprechende Charakteristik finden wir bei dem schwedischen Theologen Einar Billing „De etiske tankarna i urkristendommen" und bei Friedrich Gogarten „Die Verkündigung Jesu Christi".

säkularen Norm verdrängt wird. Die ethische Verbindung mit dem Absoluten geht allmählich verloren (S. 126–132).

Um nun zu zwei Momenten in Bubers Gedankengang Stellung zu nehmen, so scheint mir seine *Bestimmung der Philosophie* etwas zu eng gefaßt. Ist Philosophie nicht Deutung und Auslegung? Ist es recht, philosophische Arbeit derartig einem Subjekt-Objekt-Denken zu verhaften? Gewiß kann man dies mit dem allgemeinen Sprachgebrauch begründen; es heißt dort: etwas zum Gegenstand der Betrachtung, Überlegung, Besinnung, Untersuchung, Auslegung usw. machen, wogegen man nicht sagen kann: etwas zum Gegenstand der Anrede, des Befehlens, der Bitte, der Mitteilung oder des Vorwurfs zu machen. Wir müssen aber doch hinzufügen, daß es durchaus möglich ist, etwas zum Gegenstand seiner Überlegung zu machen im gleichzeitigen Bewußtsein, daß das, was man überlegt seinem Inhalt und seiner Art nach kein Objekt oder Gegenstand ist. Der Exeget kann einen Text zum Gegenstand seiner Auslegung machen, wohl wissend und festhaltend, daß der Text Anrede und kritische Frage eines Menschen an ihn ist. Der Philosoph kann das Unbedingte zum Gegenstand seiner Erörterung machen und sich darüber im klaren sein, daß das Wesen des Unbedingten nicht gegenständlicher Art, sondern eine Forderung persönlicher Art ist. Auslegen und Philosophieren ist ein komplizierter Vorgang. Paul Tillich trifft das richtige, scheint mir, wenn er sagt, daß die philosophische Haltung theoretisch und zugleich existentiell ist. Der Philosoph wird zur ontologischen Frage aus anderen Gründen als einem nur theoretischen Interesse vorgetrieben; er hat selbst teil an dem Sein, nach dem er fragt. Seine eigene Existenz ist in seiner Frage enthalten. Etwas anderes ist es, daß das Existentielle nicht das theoretische Element in seiner Handlung aufsaugt. „Im Unterschied zum Heiligen, Propheten und Dichter geht die Leidenschaft für das Unendliche des Philosophen in seine cognitive Tätigkeit mit ein" (Biblical Religion and the Research for Ultimate Reality S. 19.–20). Seine Haltung ist ein Zusammenklang von Leidenschaft und Rationalität.

In Bubers Gedankengang liegt ein stark *existentialistischer Zug*, nicht zum mindesten, wenn man ihn mit einer Abhandlung wie H. Østergaard-Nielsens „Scriptura sacra et viva vox", die weiter unten behandelt wird, vergleicht. Am deutlichsten tritt dies in seiner Rede vom echten Verhältnis zwischen Ich und Du als einer Begegnung hervor. Doch gilt es schon, wenn vom Verhältnis von Mensch zu Mensch gesprochen wird. Zwei Menschen kennen einander nicht als in einer Gemeinschaft stehend, sondern ausschließlich dank eines persönlich vollzogenen Lebenseinsatzes (S. 54). Und diese Gemeinschaft ist nicht von einer bestimmten Art, die von Geschwistern, Freunden, Eltern und Kindern usw., sondern Menschen verhalten sich zueinander kraft ihrer reinen und ausschließlichen Menschlichkeit, was sich in Bubers Anwendung des Wortes „Partner" anzeigt.

Entsprechend gilt dies vom religiösen Verhältnis. In der Dunkelheit steht der Mensch Gott gegenüber, denn Gott ist der Unergründliche und Unbestimmbare, und darin verharrt er. Ich kann mich über Gott nicht zum Herren machen, indem ich ihn zum Gegenstand mache. Ich kann ihn nicht in meinen Vorstellungsbereich einbeziehen, wo ich der Herr bin. Ich kann ihn nicht ergründen und bestimmen, und das heißt ich kann Gott mir nicht vorstellen. Wie kann dann der Mensch überhaupt in ein Verhältnis zu Gott gelangen? Martin Bubers Antwort ist, wenn ich ihn recht verstanden habe, teils ontologischer Art und teils ethischer Art.

Die ontologische Frage meldet sich, wenn unser eigenes Dasein und unsere Welt uns zum Rätsel wird, weil wir sie nicht selber hervorgebracht haben. Alles ist „eingesetzt", wie Buber sagt. Freilich können wir auf philosophische Weise die ontologische Frage verharmlosen, indem wir uns damit begnügen, Sein zu denken und dabei ignorieren, daß in einem damit, daß das, dem wir gegenüberstehen, und wir selber, „eingesetzt" sind, auch die *Begegnung* zwischen diesem und uns „eingesetzt" ist. In der Religion dagegen, im Unterschied zur Philosophie, ist es dem Menschen ernst damit, daß auch die Begegnung „eingesetzt" ist. Der Mensch bleibt in der Begegnung. Fragen wir, wieso das nur in der Religion geschieht, so ist Bubers Antwort, daß wir uns nur dort nicht zum Herren machen, wo wir vor einem Gegenüber stehen, und nur dann nicht die Begegnung aufheben, wenn das uns Begegnende als Manifestation Gottes begegnet. Gott begegnen heißt in den Konkretheiten unseres Lebens seinen Manifestationen ausgesetzt sein (S. 25).

Ethisch verhält sich der Mensch zu Gott in der Spannung zwischen Gut und Böse, in der Spannung zwischen dem Erfüllen und Verfehlen seiner Bestimmung. Denn der, der Ja und Nein zu mir sagt, bin nicht ich selber. Es handelt sich nicht um ein Selbstgespräch (S. 24).

Daß der Mensch auf diese Weise ontologisch und ethisch Gott begegnet, bedeutet nicht, daß er nicht in der Dunkelheit vor Gott steht. Buber sagt, die entscheidenden religiösen Erfahrungen macht der Mensch nur, wenn er weiß, daß die Welt widerspruchsvoll ist. Nur wo die Mächte des Verderbens und der Erneuerung, wo Verzweiflung und Vertrauen Seite an Seite wohnen, kann der Mensch Gott begegnen (S. 28).

Die existentialistische Ausrichtung von Bubers Denken kommt in der Betonung von zwei bestimmten Zügen des Charakters des religiösen Verhältnisses als einer Begegnung zum Ausdruck: Der Mensch ist in dieser Begegnung einsam. Die Begegnung ist nicht umschlossen von einer im vorhinein von Gott errichteten Gemeinschaft zwischen ihm und dem Menschen. Und der Umstand, daß die Begegnung im Augenblick stattfindet, wird derartig in den Vordergrund gerückt, daß das Verhältnis als geschichtslos dasteht.

Von daher erscheint es zweifelhaft, ob Bubers Verständnis des religiösen Verhältnisses wirklich in der Verlängerung des alten Testaments liegt, so wie er selbst dies meint. Wohl hat Buber recht in seiner Betonung der Selbständigkeit, in die dem A.T. zufolge Gott den Menschen durch dessen Erschaffung „einsetzt", so wie er darin recht hat, daß der Mensch in vollständiger Freiheit und Ursprünglichkeit am Dialog zwischen Gott und dem Menschen teilnimmt. Verhält es sich aber so, daß das „Volk", dank des Bundes, im „Fundamentalverhältnis" zu Gott steht, wie Buber sagt, so muß sich diese Beziehung zwischen Gott und dem Menschen innerhalb einer Gemeinschaft, die Geschichte hat, abspielen und kann nicht als ein Verhältnis in Einsamkeit und in geschichtsloser Augenblicklichkeit gekennzeichnet werden.

In dieser Verbindung ist es auch die Frage, ob Buber recht hat in seiner Kritik der Reformatoren, die darauf ausgeht, daß die Verbindung zwischen dem Ethischen und dem Religiösen bei ihnen zu kurz gekommen sei. Jedenfalls wirkt seine Kritik hier nicht überzeugend, da sie gleichzeitig ignoriert, daß alle Gedanken Luthers über das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen innerhalb der Gemeinschaft gedacht sind, die Gott mit dem Menschen errichtet hat.

Trotz der Tatsache, daß Buber ein sehr scharfes Auge für die Schwierigkeiten und Schiefheiten des Subjektivismus hat, ist seine eigene Frage: wie kann ich Gott begegnen (entsprechend der Frage: wie werde ich ein Christ) durchaus subjektivistisch und befaßt sich nicht damit, worin nun die Gemeinschaft besteht, die Gott mit dem Menschen gestiftet hat. Es handelt sich bei Buber um den Versuch, Gott zu begegnen, wo dies nach Luthers Meinung die Kräfte des Menschen übersteigt. Eben dies führt zum Subjektivismus. Es heißt bei Martin Buber: Gott offenbart und verbirgt sich. Vermag der Mensch nicht das Verhältnis zum absoluten „Gegenüber" zu gewinnen, so kann der Grund sein, daß Gott ehemals sprach, nun aber schweigt. Und dann steht es dem Menschen an, auszuhalten, existentiell auszuharren und die Verwandlung des Seins abzuwarten bis das Wort zwischen Himmel und Erde sich wieder kundtut. Heißt das aber nicht, daß Gott wesentlich verborgen und stumm ist als der Unbestimmbare und Unergründliche? Der Mensch kann nun entweder Gottes Unbestimmbarkeit und Unergründlichkeit zum Anlaß nehmen sich nicht zu seinem absoluten „Gegenüber" zu verhalten, oder aber er kann sich auch zum Unbestimmbaren, Unergründlichen und Absoluten, dem er gegenübersteht, verhalten. Im letztgenannten Falle offenbart sich Gott. Ist aber dann die Rede von der Offenbarung Gottes nicht rein metaphorisch? Hängt es dann nicht vom Menschen ab, ob sich Gott offenbart oder verbirgt? D. h. Gott offenbart sich, wenn der Mensch imstande ist, in Beziehung zu seinem absoluten „Gegenüber" zu treten.

Das gleiche Thema, doch von französischen Voraussetzungen her, wird von Roger Mehl in seiner kleinen Schrift „La rencontre de l'autrui" behandelt.

Während es bei Ebner und Buber in Form einer großangelegten philosophie- und kulturgeschichtlichen Auseinandersetzung geschieht, geht Mehl mehr phänomenologisch vor. Sehr verschieden von etwa Grisebach arbeitet er nicht einzelne Züge der Begegnung aus, um auf ihnen eine ganze Philosophie aufzubauen, sondern befaßt sich mehr mit Beobachtungen und Unterscheidungen.

Die erste in der Reihe der Distinktionen, deren R. Mehl sich zur Bestimmung der zwischenmenschlichen Kommunikation bedient, ist ihr Unterschied von allen Arten der Gemeinschaft zwischen Menschen wie etwa Institutionen, Sprache, Sitte und Traditionen. Das Leben in den sozialen Einheiten und Gemeinschaften stellt eine gewisse Solidarität zwischen den Partnern her, die wohl die Kommunikation fördert, sie aber nicht hervorruft. Die Kommunikation ist nämlich ein Ereignis, eine Begegnung.

Zu diesem prinzipiellen Scheiden kommt ein Unterschied historischer Art. Die instinktive und mythische Solidarität, in der der Mensch in der primitiven Gesellschaft lebt und die man in den modernen kollektiven Gesellschaften mit neuen und künstlichen Mitteln wiederbeleben will, muß zusammengebrochen sein und die Menschen müssen Einzelne geworden sein, ehe von einer Kommunikation gesprochen werden kann. Nur mit dem, der anders als man selbst, der einem fremd und in gewissem Sinne feindlich ist, kann man kommunizieren. Menschen in der Gemeinschaft sind sich gleich, während Menschen in der Kommunikation Einzelwesen sind.

Die Gemeinschaft wird von Mehl nicht näher untersucht, sondern dient ihm nur zur Abgrenzung und Charakteristik der Kommunikation, die allein ihn interessiert.

In der Kommunikation liegt Herausforderung und Kampf. In der Anwesenheit des anderen, mag sie sich in Worten oder nur in einem Blick äußern, liegt stets etwas Provozierendes. Sie verlangt, daß wir Stellung zu ihr nehmen. Wir können das auf verschiedene Art und Weise tun, wir können uns mit Gleichgültigkeit rüsten oder zum Angriff übergehen, wie wir uns auch durch die Herausforderung auf ein höheres Niveau zwingen lassen können.

Die Kommunikation setzt also die geistige Distanz voraus, die damit gegeben ist, daß die Partner Einzelwesen sind, besteht aber im übrigen in dem Bestreben, die eigene Einsamkeit und die Fremdheit des andern zu überwinden. Von daher ergibt sich auch die Schwierigkeit aller Kommunikation, die demzufolge zwei Aspekte hat. Will man die eigene Einsamkeit überwinden, so ist man versucht, eine mythische Einheit zu etablieren, sei es auf mehr romantische Weise, indem eine frühere und primitiv denkende Gesellschaft wiederhergestellt werden soll, oder sei es, indem man neue kollektive Mythen ins Leben rufen will. Will man die Fremdheit des anderen überwinden, so ist man versucht, dies dadurch geschehen zu lassen, daß der andere reduziert wird: ich will ihn dazu bringen, seine eigene Auffassung aufzugeben und die meinige

zu teilen. „Ich sehe es ungern, wenn meine Freunde nicht alle meine Meinung teilen, ich leide darunter, daß sie Verbindungen eingehen, die mir widerstreben, und ich möchte eine Aussprache festsetzen, aus der ich als Sieger hervorgehe und durch die ich sie für mich gewinne" (S. 12–13). Das ist alles ganz natürlich – was aber bei einer solchen Weise der Überwindung der eigenen Einsamkeit und der Fremdheit des anderen geschieht, ist dies, daß jede zukünftige Kommunikation abgetötet wird. Der andere ist nun nicht mehr mein Partner, sondern entweder ein Glaubensgenosse, mit dem ich in allen Stücken einig bin, oder er ist mein Eigentum; und in beiden Fällen ist jede zukünftige Begegnung unmöglich. Sie kann sich nämlich nur in einem Respekt vor der Fremdheit des anderen vollziehen.

Es gibt aber auch andere Beweggründe für die Kommunikation als die Überwindung der eigenen Einsamkeit und der Fremdheit des anderen. Etwa das mehr oder weniger starke Bewußtsein dessen, daß der Mensch nicht frei und persönlich leben kann, wenn er nur auf sich selbst hingewiesen ist. Frei kann der Mensch nur leben in einer Kommunikation mit freien Menschen, wo ein Ich einem Du begegnet. Die Freiheit besteht darin, dem andern geöffnet, sich der Begegnung auszuliefern und sich nicht hinter seiner eigenen Macht und hinter seiner eigenen Art, hinter seinen eigenen Vorurteilen und Resultaten zu verschanzen. In jeder echten Kommunikation liegt ein Zugeständnis.

Die Kommunikation kann zerstört werden, und zwar sowohl durch mein Bestreben, den anderen beurteilen zu wollen als auch durch das Gefühl, vom anderen beurteilt zu werden, da nämlich der Beurteilte als solcher zum Produkt verschiedener Faktoren gemacht wird, zu deren Aufzeigung man durch eine Analyse gelangt ist. Das Ziel einer solchen Inventarliste der Eigenschaften und Neigungen des anderen ist dies, ihn als Werkzeug für meine eigenen Zwecke zu benutzen, die ihm fremd sind. Die Gespräche mit ihm bestehen dann recht besehen darin, Fallen aufzustellen und zu beobachten, wie er sich herauswindet. Zur Kommunikation gehört dagegen das bewußte Verständnis dessen, daß der andere etwas anderes und mehr ist, als das, was er erreicht und betrieben hat, und daß er seine Resultate und Eigenschaften, ja seinen eigenen Charakter transzendiert (S. 16–18).

Daraus folgt, daß die Kommunikation ihre Grenzen hat. In jedem Menschen gibt es etwas, das selbst den Nächsten verborgen bleibt. Jeder bestimmt selbst, worin er dem anderen begegnen will und worin er für sich selbst bleiben will. Dies ist nicht nur die Grenze der Kommunikation, sondern zugleich ihre Voraussetzung. Sie käme nicht zustande, wenn der Mensch sich in der Begegnung komplett bloßstellte und wenn nicht jenseits dessen, was in der Kommunikation sichtbar wird, etwas Verborgenes läge. Zur echten Kommunikation gehört es, daß der Mensch sich selbst hingibt und zugleich sich selbst entzieht. Eben darum regulieren sich die menschlichen Relationen auch in Phänomenen

wie Respekt, Diskretion und Schamgefühl. Der eine kann dem anderen nicht vollständig durchsichtig sein. Zurückhaltung ist sowohl ontologisch als auch moralisch notwendig. Ontologisch ist sie notwendig, weil wir für uns selbst ein unergründliches Mysterium sind. Unser Selbst ist eine Mannigfaltigkeit, die niemals eine vollständige Einheit ist, obgleich wir zutiefst danach streben. Und moralisch ist Zurückhaltung notwendig, weil eine Kommunikation, die bis zur Identifikation und Verschmelzung ginge, gleichbedeutend mit einem Angriff auf den anderen wäre, so wie er für sich selbst ist; das würde bedeuten, ihm seine Entscheidungen zu entreißen und sich an seine Stelle zu setzen.

Das ethische Dasein setzt voraus, daß die Menschen gefallen sind und als Folge des Falles zutiefst gesehen getrennt leben, es will sich dieser Voraussetzung nicht entziehen und besteht infolgedessen nicht darin, den Fall zu überwinden und den Unschuldszustand zurückzuerlangen. Jeder Versuch in dieser Richtung wäre unethisch, da das ethische Leben davon ausgeht, daß jeder Einzelne für sich lebt und sein Geheimnis hat; er verlöre jede Würde, wenn er sich prompt jedem Beliebigen auslieferte. Sich einem anderen anzuvertrauen ist eine Ausnahme und muß es sein, wie es auch immer zugleich Zurückhaltung verlangt. Mit anderen Worten, der ethische Imperativ rechnet nicht nur mit der Sünde als Möglichkeit, sondern geht von der Sünde als einer Tatsache aus. Dies tritt darin in Erscheinung, daß moralisch relevante Gefühle stets zweideutig sind: Scham hängt mit Schande zusammen. Das Schamgefühl beugt Entblößungen vor und setzt daher voraus, daß jeder sein Leben für sich lebt und leben soll, ungeachtet dessen, daß die Trennung eine Folge des Falles ist. Eben weil die Scham auf diese Weise den Fall zur Voraussetzung hat, ist sie gleichzeitig Schande (S. 40).

Roger Mehl führt einen weiteren Grund an, weswegen die Kommunikation begrenzt ist: zu jedem persönlichen Verhältnis gehört eine gewisse Exklusivität. Um zu einem Menschen in einem vertrauensvollen Verhältnis stehen zu können, muß man darauf verzichten, eine entsprechende Vertrautheit anderen Menschen gegenüber an den Tag zu legen. Sich einem Menschen anzuvertrauen bedeutet, ihm sein Geheimnis zu verraten, und es ihn in Verwahrung nehmen zu lassen. Niemand kennt einen so wie er. Der Inhalt der Kommunikation ist etwas einmaliges, weswegen auch unsere Verbindung einmalig ist, und andere können nicht mithineingezogen werden ohne sie zu banalisieren. Das Geheimnis, das wir miteinander haben und das das raison d'être unserer Verbindung ist, trennt uns von anderen (S. 38–39).

Zur Kommunikation gehört nun nicht nur die Anwesenheit des andern, sondern in der Kommunikation bringt der eine dem anderen eine Botschaft von etwas. Und es ist von größter Wichtigkeit und für jede echte Kommunikation unentbehrlich, diskret seine eigene Anwesenheit zurücktreten zu lassen, damit nicht verhüllt wird, worin wir uns begegnen.

Die Art der Botschaft trägt mit dazu bei, die Art der Kommunikation zu bestimmen und die Artunterschiede sind zugleich Rangunterschiede. Zuunterst steht die reine Information. Die Person spielt dabei gar keine Rolle und ist völlig neutral. Diskretion ist hier nicht nötig. Alles handelt sich um die Tatsache, über die man informiert wird. Nicht einmal ein sozialer Kontakt zwischen den Partnern braucht vorzuliegen.

Etwas höher im Range als die Information steht der Unterricht, da hier ein Kontakt zwischen den Personen stattfindet. Der Schüler nimmt teil an dem Interesse für die Dinge, das der Lehrer im Unterricht an den Tag legt.

Über dem Unterricht steht der Kampf für die gleichen Ideen. Teils befinden sich hier nämlich die Partner auf der gleichen Ebene – der eine ist nicht im Besitz eines Wissens, das dem anderen fehlt, wie bei Lehrer und Schüler – und teils handelt es sich nicht um etwas so Unpersönliches wie die Aneignung eines Wissens, sondern um persönliche Zuverlässigkeit.

Ein besonderer Kampf für Ideen ist die Predigt, worunter Mehl nicht speziell die christliche Verkündigung versteht, sondern mehr allgemein dies, daß man die Botschaft, die man bringt und für die man eintritt, nicht selbst geschaffen hat, sondern Zeugnis von ihr ablegt. Der Prediger enthüllt Realitäten, die auf entscheidende Weise unser Dasein angehen, er bezeugt ihre Wahrheit oder Heiligkeit und findet sie gültig und geeignet, die Situation, in der wir uns befinden, zu beleuchten und uns weiterzuhelfen. Er gibt uns Hoffnung. Ein charakteristisches Beispiel für eine solche Predigt ist die Verkündigung des Marxismus.

Bei der Predigt handelt es sich um Kommunikation. Zwar sind wir voneinander getrennt; jeder für sich ist in seine Individualität eingeschlossen auf Grund seines Charakters, seiner Geschichte und seines Bestrebens eine Existenz für sich zu sein. Trotzdem aber ist eine Begegnung möglich; dann nämlich, wenn wir die gleichen Realitäten als gültig und verpflichtend anerkennen. Wenn ich nämlich weiß, was für Werte der andere akzeptiert, weiß ich etwas über das Geheimnis seines Lebens; ich weiß von wo aus er sich orientiert. Darum begegne ich auch dem anderen mit der größten Reservation, ja mit Mißtrauen, solange ich nicht weiß, ob es ein solches Geheimnis in seinem Leben gibt, und ob es auf Werten beruht. Seine Existenz sagt mir nichts, wenn sie sich nicht zu Werten bekennt.

Im Bereich des Privaten entspricht der Predigt das Zeugnis. Während man in der Information und im Unterricht etwas „hat", das man dem anderen beibringt, Wissen, Erfahrung oder Fertigkeit, so besitzt man nichts von alledem in der Bezeugung. Man bezeugt nämlich, daß ein Wert wahr ist und daß es sich lohnt seine Existenz einzusetzen um dessen Autorität anzuerkennen. Werte können der Natur der Sache nach niemals bewiesen, nur bezeugt werden. Hat man etwas bezeugt, so wird Treue von einem verlangt.

Dies im Unterschied zum Rat, der nicht auf diese Weise eine Verpflichtung mit sich zieht, weswegen er auch zu bestimmten Berufen gehört, etwa zum Beruf des Arztes oder des Rechtsanwaltes (S. 21–29).

Die Verkündigung der christlichen Botschaft untersucht Mehl nicht auf die gleiche Weise wie die Predigt im allgemeinen. Er nimmt keine religionsphilosophische Analyse der Verkündigung als einer bestimmten Form der Anrede vor. Seine Darstellung der christlichen Verkündigung hat vielmehr selbst den Charakter einer Verkündigung.

Der grundlegende Unterschied zwischen der christlichen Verkündigung und allen anderen Formen der Kommunikation besteht darin, daß die Wirkungskraft der Ideen und Werte letzterer von uns selbst abhängt, während das, wovon die christliche Verkündigung spricht, nicht vom Verkündiger abhängt und wirksam gemacht wird, sondern im Glauben daran besteht, daß Gott das Verkündigte als seine Botschaft wirksam werden läßt. Dem entspricht es auch, daß wir die Tragfähigkeit der Ideen und Werte bestätigen, indem wir uns auf unsere eigene Erfahrung berufen, während wir in der christlichen Verkündigung nicht im Namen unserer Erfahrung, sondern im Namen Gottes sprechen. Die Rolle des Zeugen ist es, Gottes eigenes Zeugnis hervortreten zu lassen (S. 49–51).

Das existentialistische Interesse, das unser heutiges Denken, sowohl das philosophische als auch das theologische, kennzeichnet, schlägt auch bei Roger Mehl durch. Es ist die Voraussetzung um überhaupt zwischen Gemeinschaft (socialité) und Kommunikation scheiden zu können. Von daher erklärt sich wohl auch, daß die Kommunikation und ihre Begegnung nicht nur im Gegensatz, sondern auf Kosten der Gemeinschaft bestimmt wird. Gemeinschaften werden vornehmlich negativ als Einheiten bestimmt, in denen wir gleich sind, und das einzig Positive, das über sie gesagt wird, ist dies, daß sie eine gewisse Solidarität unter uns entstehen lassen. Am stärksten ausgeprägt jedoch zeigt sich die existentialistische Denkart in der Bestimmung der Kommunikation selbst. Sie ist kein Zustand, sondern eine dauernd wiederholte, immer wieder neu eintretende Begegnung. Man kann vielleicht so sagen, daß die Kommunikation die Bewegung der menschlichen Existenz und ihres Werdens hat. Wie die Existenz nicht Substanz, sondern Möglichkeit ist, so ist die Kommunikation auch kein Zustand, sondern ebenfalls Möglichkeit. Damit Kommunikation zustande kommen kann, muß es Menschen geben, die ihr eigenes Dasein als Einzelne überwinden und zugleich ihrem Dasein als Einzelne treu beiben wollen, was sich nur dann machen läßt, wenn die Kommunikation Bewegung, Werden oder Möglichkeit ist.

Die Abhandlung „Scriptura sacra et viva vox. Eine Lutherstudie“ von H. Østergaard-Nielsen gehört im ganzen betrachtet in eine Besprechung der Lutherliteratur. Einige Züge darin sind jedoch von größtem Interesse im

vorliegenden Zusammenhang und reizen zum Vergleich mit Ebners, Bubers und Mehls Schriften. Durch seine Unterscheidung zwischen subjektiver und personaler Erkenntnis, die wohl an Ebners, Bubers und Mehls Ich-Du-Philosophie erinnern mag, in Wirklichkeit aber etwas völlig anderes ist, vermag Ø.-N. nämlich der theologischen Einsicht, zu der er durch seine Beschäftigung mit Luther gelangt ist, ein philosophisches Fundament zu geben.

Ø.-N. bestimmt den Unterschied zwischen Ding-Erkennen und Person-Erkennen folgendermaßen: Ist das Erkannte ein Ding oder eine Sache, so kann es prinzipiell gesehen von jedem Beliebigen auf die Art und Weise erkannt werden, wie es beschrieben und bestimmt wird. Ein Ding oder eine Sache wird nämlich ohne Rücksicht auf das Verhältnis, das man selbst oder andere zu ihnen haben, bestimmt oder beschrieben. Ist das Erkannte hingegen eine Person, so wird diese ausschließlich in ihrem Verhältnis zu einer oder mehreren bestimmten Personen benannt. Die Frau wird in ihrem Verhältnis zu ihrem Kind Mutter benannt, in ihrem Verhältnis zu ihrem Mann Gattin, in ihrem Verhältnis zu ihrem Bruder Schwester usw. Es ist daher einleuchtend, daß im Grunde genommen nur die ganz bestimmten Personen, die auf diese Weise vom Verhältnis umschlossen sind, die betreffende Person so kennenlernen können, wie sie vom Verhältnis aus benannt ist. Es verhält sich also so, daß die dem Namen entsprechende Wirklichkeit niemals eine einzelne, isolierte Person ist, sondern daß es sich stets um eine Bezogenheit von mehreren, mindestens zwei Personen handelt. Zur Mutter gehört das Kind, zum Kinde Vater und Mutter, zur Gattin der Gatte, zur Schwester der Bruder usw. Der Erkennende muß also selbst mit zu der erkannten Wirklichkeit gehören, wenn er die benannte Person im eigentlichen Sinne kennen können soll. Steht er außerhalb der Bezogenheit, so kann er die Person nicht eigentlich als die von der Bezogenheit her benannte kennenlernen.

Es verhält sich so, weil letzten Endes jedes Erkennen innerhalb der Umschlossenheit des Verhältnisses ein Erkennen des in Verantwortlichkeit Aufeinander-Bezogenseins ist. Jede Person innerhalb des Verhältnisses hat ihre Verantwortung. Aus der Verantwortung der Mutter ergibt sich die des Kindes und umgekehrt. Der eine wird in das verantwortliche Dasein des anderen hineingezogen und erhält von daher seine eigene Verantwortung. Ø.-N. behauptet daher auch, daß die Eigenart des Person-Erkennens und sein Unterschied zum Ding-Erkennen nur in Verbindung mit der Berufsethik wirklich klar hervortreten kann. Wird rein sprachlich analysiert, was der Name ist, so gelangt man zu einer ethischen Bedeutung. Für Luther kommt die ethische Bedeutung der Namen nicht zu ihrer sprachlichen hinzu, sondern sie ist bereits darin enthalten (S. 37).

Ø.-N.s Auffassung unterscheidet sich von Ebners, Bubers und im übrigen auch von Griesebachs hauptsächlich durch seine Verkettung von Person-

Erkennen und Berufsethik. Er hat sich mit der Ich-Du-Philosophie nicht auseinandergesetzt und eine Abgrenzung mag daher am Platze sein.

Ebner beschränkt sich darauf, das Personale im allgemeinen zu bestimmen. Es heißt schlecht und recht bei ihm: Person ist der Mensch nur in dem Verhältnis zu einer anderen Person. Für Ø.-N. dagegen gehört zur Personalität stets, daß sie von einer bestimmten Art ist. Zum Personsein gehört es, in verschiedenen, je exklusiven Verhältnissen zu anderen Personen zu stehen, weswegen die Personalbegriffe auch stets Wortpaare sind. Mit anderen Worten, wenn die Personalität stets von einer bestimmten Art ist, so rührt dies daher, daß der eine nur in der Gemeinschaft mit dem anderen auf persönliche Weise zu tun hat, und daß diese Gemeinschaft stets von einer bestimmten Art ist, etwa die der Geschwister, der Freunde, der Eltern mit ihren Kindern usw. Das pure Menschsein als solches konstituiert noch keine Gemeinschaft von Personen.

Wo Ø.-N. von „Gemeinschaft" spricht, spricht Buber von „Begegnung". Und dies ist nicht nur ein unterschiedlicher Sprachgebrauch, sondern ein reeller Gegensatz. Für Buber kann das Persönliche sich nur in der Begegnung zwischen einem „Ich" und einem „Du" vollziehen. Außerhalb der aktuellen Begegnung ist das Verhältnis nicht vollzogen und das Erkennen nicht personal. Das Verhältnis zu der anderen Person muß sich gewissermaßen in der Begegnung und ihrem Augenblick existentialisieren, damit es eine Ich-Du-Beziehung werden kann. Und Buber fügt hinzu, daß niemand in der persönlichen Beziehung verharren kann. Sie muß immer wieder verlassen werden um aufs neue vollzogen werden zu können. Für den Menschen ist es genug „immer wieder aufs neue die Schwelle zu dem Heiligtum betreten zu dürfen, in dem er sich nicht aufhalten darf; ja, es gehört zum Sinn und zur Bestimmung des menschlichen Lebens, es immer wieder verlassen zu müssen". („Ich und Du", 1936 S. 64).

Wenn Ø.-N. das Verhältnis Gemeinschaft nennt, so liegt darin, daß es sich für den Einzelnen auch ohne die Begegnung im Augenblick vollzieht. Unprätentiös gesagt: die persönliche Beziehung besteht auch in der Zeit zwischen den Augenblicken, in denen man sich begegnet und in Entscheidungen gestellt wird.

Der Unterschied zwischen Ø.-N. und Roger Mehl ist auch deutlich. Mehl bestimmt die Gemeinschaft mehr von der soziologischen Seite her, während Ø.-N. theologisch vorgeht. Mehls Bestimmung der Gemeinschaften stellt eher den Hintergrund dar, gegen den sich die Begegnung abheben soll, weswegen er nur an der rein soziologischen Feststellung interessiert ist, daß wir in den Gemeinschaften solidarisch und gleichgestellt sind, während Ø.-N. behauptet, daß Gemeinschaften wie Familie, Volk und Sprache von entscheidender theologischer Bedeutung sind, sowie er hervorhebt, daß die Rollen verschieden

sind, die die Personen darin spielen und daß Verantwortlichkeit das Charakteristikum für das Leben in den Gemeinschaften ist.

Um nach dieser Konfrontation wieder zu der Abhandlung selbst zurückzukehren, so heißt es dort nicht, daß jedes Person-Erkennen ein personales Erkennen ist. Wir wissen, daß Ding- und Sach-Erkennen subjektiv (d. h. ein Subjekt-Objekt-Erkennen) ist. Außer dem personalen Erkennen einer Person jedoch gibt es auch ein subjektives, dies liegt dann vor, wenn der Erkennende selbst nicht mit zu der erkannten Wirklichkeit gehört. Beispielsweise gehört der Bruder nicht mit zu der von der Bezogenheit aus erkannten Wirklichkeit, wenn er das Verhalten seiner Schwester als Mutter ihren Kindern gegenüber beobachtet. Obgleich es sich hier um das Erkennen einer Person handelt, so kann man sagen, daß es trotzdem kein personales Erkennen, sondern ein subjektives ist, weil der Erkennende außerhalb der erkannten Wirklichkeit steht.

Zusammenfassend können wir sagen: wenn das Erkannte ein Ding oder eine Sache ist, ignoriert die Bestimmung und Beschreibung das Verhältnis des Erkennenden, beziehungsweise das Verhältnis anderer zu dem Ding oder der Sache, sowie das Verhältnis des Dinges oder der Sache zu dem Erkennenden, beziehungsweise zu anderen; wenn das Erkannte eine Person ist, inkludiert oder exkludiert der Name das Verhältnis des Erkennenden zu der Person und das Verhältnis der Person zu dem Erkennenden.

Die Unterscheidung zwischen subjektivem und personalem Erkennen ist von größter Bedeutung für die Erhellung des Charakters der Gotteserkenntnis. Daß Gotteserkenntnis personal ist, bedeutet nämlich nichts weiter als daß der Erkennende in die erkannte personale Wirklichkeit miteinbezogen ist. Erkenntnis als solche ist nämlich nichts Mystisches oder Merkwürdiges. Der Gotteserkenntnis ist jeder Mensch zugänglich, da Gott sich dem Glauben in einem historischen menschlichen Leben mit dessen Ereignissen zu erkennen gegeben hat; die heilige Schrift berichtet davon, und die Berichte sind ohne jede esoterische Kunst für jeden verständlich. Sollte der Erkennende sich aus irgendeinem Grunde weigern, sich in die erkannte personale Wirklichkeit einbeziehen zu lassen, so kann daraus nicht der Rückschluß gezogen werden, daß die Gotteserkenntnis etwas Mystisches und Merkwürdiges sei; ihre Verstehbarkeit bleibt unangetastet.

Ø.-N. grenzt seine Auffassung polemisch gegen eine Theologie ab, die, weil sie lediglich eine subjektive Gotteserkenntnis kennt, die Offenbarung esoterisch, die Schrift dunkel und die Autorität falsch macht. Die innere Logik der Theologie, gegen die er sich wendet, ist folgende: Die Offenbarung kann nur von demjenigen verstanden werden, der sie erlebt und erfährt. Hat man darum nicht das Erlebnis gehabt oder die Erfahrung gemacht, so bleibt die Schrift, in der die Offenbarung sich niedergeschlagen hat, dunkel. Man ist dann darauf angewiesen, die Offenbarung und die Schrift auf die Autorität der

Auserwählten und Erleuchteten hin anzunehmen. – Das Fatale einer solchen Autorität ist indessen, daß sie in das Gottesverhältnis des Einzelnen eingreift und seine Verantwortung in diesem Verhältnis aufhebt.

Es ist leicht ersichtlich, daß hinter dieser inneren Verbindung zwischen einer esoterischen Offenbarung, einer dunklen Schrift, einer falschen Autorität und einer subjektiven Gotteserkenntnis der Versuch steht, Gott in seiner objektiven Transzendenz zu erkennen. Während die Objekte, die unserer Welt angehören, im Prinzip zugänglich sind, so daß sie und ihre Zusammenhänge von jedem durch eine reine Beschreibung erkannt werden können, ist das transzendente Objekt unzugänglich. In ein Verhältnis zum transzendenten Objekt kann man daher nur auf eine mystische Weise treten, die keine adäquate Beschreibung gestattet.

Nun offenbart sich indessen das transzendente Objekt. Das nutzt aber nichts, weil die Offenbarung nicht darin bestehen kann, die Transzendenz, d. h. die Unzugänglichkeit aufzuheben. Da das offenbarte Objekt in der Tat transzendent ist und verbleibt, kann also nur von einer höchst dunklen Offenbarung die Rede sein. Man kann also fortgesetzt nur auf mystische Weise in ein Verhältnis zur Offenbarung gelangen, und ist man dazu nicht imstande, ist man darauf angewiesen, die Behauptung, daß sich hier ein transzendentes Objekt offenbart habe, auf die Autorität einer fremden Instanz hin anzuerkennen.

Im Gegensatz zu einer Theologie dieser Art, betont Ø.-N., daß die Schrift klar ist. Dies war Luthers nachdrückliche Behauptung Erasmus gegenüber. Die Schrift ist nicht die Beschreibung eines in seiner Transzendenz unzugänglichen Objekts, sondern die Beschreibung, oder richtiger der Bericht über das historisch zugängliche menschliche Leben und die historisch zugänglichen Begebenheiten, in denen Gott sich offenbart.

Ø.-N. behauptet weiter, daß die Gotteserkenntnis nicht subjektiv (ein Subjekt-Objekt-Verhältnis) ist. Das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist nämlich nicht eine Beziehung zwischen dem namenlosen Gott und dem einsamen Menschen, sondern das Wort stiftet Gemeinschaft, womit sowohl gesagt sein soll, daß das Entscheidende ist, wer das Wort spricht, als auch dies, daß der Mensch in seinen natürlichen Bindungen vor Gott steht. Das Personale der Gotteserkenntnis hat daher weder etwas mit einem esoterischen Erlebnis noch mit einer subjektiven Erfahrung zu tun, sondern besteht schlechterdings darin, sich selbst dem persönlichen Verhältnis einzubeziehen, das Gott zwischen sich und dem Menschen hergestellt hat.

Mit einer Problematik ganz anderer Art haben wir es in Paul Häberlins Schrift „Das Evangelium und die Theologie" (1956) zu tun. Von einer Reihe von Gesichtspunkten aus, die alle wesentlich sind, wird die Theologie der

Verfasser des Neuen Testaments einer kritischen Untersuchung unterzogen.

Einer dieser Gesichtspunkte ist der apologetische, wobei Häberlin jedoch eine berechtigte von einer unberechtigten Apologetik scheidet. Es gibt eine Apologetik, die nicht im Widerspruch zur christlichen Botschaft steht, sondern deren Wahrheit deutlich zu machen versucht. Sie ist daher nicht nur berechtigt, sondern notwendig, da der christliche Glaube in der Tat eine „gewaltige Zumutung" ist. Angesichts der Bosheit und des Übels in der Welt zweifelt der Mensch an Gott und Gottes Güte. Die Aufgabe der Theologie ist es daher, dem Menschen nahezubringen, daß in allem, was ist, auch in allem Übel und in aller Bosheit, die Güte Gottes waltet, die uns in der Botschaft Christi offenbart wird, und daß der Aspekt, den der Mensch auf die Welt anlegt, wenn er daran zweifelt, daß sie die Schöpfung eines guten Gottes ist, falsch ist (S. 21; S. 79).

Es gibt aber auch eine Apologetik, die im Widerspruch zur christlichen Botschaft steht und vom Glauben wegführt, wir finden sie bereits im Neuen Testament, unter anderem in den synoptischen Evangelien. Man versucht glaubhaft zu machen, daß Jesus der Christus ist, indem man auf seine übernatürlichen Kräfte und auf die mirakulösen Begebenheiten, von denen sein Leben erfüllt war, hinweist. Rein abgesehen von ihrer Historizität, so beweisen weder die wunderbare Geburt, noch die Abstammung von David, noch die Wundertaten, noch das Martyrium Jesu, was sie beweisen sollen, nämlich, daß Jesus Christus ist. Bestenfalls beweisen sie, daß er ein in jeder Hinsicht ungewöhnlicher Mensch war. Alle Ungewöhnlichkeit aber besagt nichts über die Wahrheit seiner Verkündigung (S. 22–23). Eine Apologetik dieser Art ist also verfehlt. Die Überzeugung von der Ungewöhnlichkeit der Begebenheiten ist an die Stelle des christlichen Glaubens gesetzt worden. Hätte nur die Botschaft vorgelegen, so hätte man nicht an ihre Wahrheit geglaubt. Und käme ein anderer Wundertäter mit einer anderen Botschaft, könnte man ihm also ebensogut glauben. Christlicher Glaube ist jedoch nur dort zu finden, wo die Botschaft um ihrer selbst willen geglaubt wird (S. 24). Dies war auch Jesu eigene Meinung. Wenn er seine Zuhörer zum Glauben auffordert, so meint er den Glauben an seine Botschaft und nicht an seine Person. Gewiß nimmt er eine Sonderstellung in Gottes Beziehung zur Menschheit ein, doch bedeutet diese, daß zwischen *seiner* Botschaft und der Botschaft *Gottes* kein Unterschied besteht. Das heißt also, daß Christus nicht als Ausnahmemensch, sondern weil er Gott offenbart, verehrt werden soll. Das wirkliche Evangelium sagt nichts von Jesus, sondern nur etwas von Gott. Die falsche Apologetik aber richtet das Augenmerk auf Jesus, auf seine Herkunft, seine Lebensführung und sein Schicksal und macht ihn an Gottes Statt zum Mittelpunkt. Jesus wird vergöttlicht.

Schlimmer noch als bei den synoptischen Evangelien ist für Häberlin natürlich die Apologetik des Johannesevangeliums, insofern als dort der Evangelist Christus selbst den Unterschied zwischen sich und Gott aufheben läßt (S. 31).

Die falsche Apologetik ist zudem spekulativ. Unter Spekulation versteht Häberlin eine vermeintliche Erkenntnis auf Gebieten, die der Erkenntnis entzogen sind, und unter theologischer Spekulation versteht er, mehr von Gott zu wissen vermeinen als was tatsächlich durch seine Offenbarung in Christus von Gott gewußt werden kann.

Eben dies vermeint die falsche Apologetik. Sie meint zu wissen, daß Gott das Leben und Schicksal Jesu so gestaltet hat, weil er damit zu beweisen wünschte, daß Jesus Christus ist. Jesu Leben hat sich so geformt, nicht weil Gott die Absicht hatte, sich in Jesu Botschaft zu offenbaren, sondern weil Gott mit dieser ungewöhnlichen Gestaltung von Jesu Leben dessen Botschaft legitimieren wollte. Gott auf diese Weise die Absicht der Legitimation beizulegen, ist jedoch pure Spekulation und daher eine unchristliche Theologie, der wir überall im Neuen Testament begegnen (S. 63–64).

Das Evangelium weiß nur von Gottes unbedingter Güte. Wie diese Güte sich verwirklicht und wie sie sich im Laufe der Geschichte verwirklichen wird, davon können wir nicht wissen; das weiß nur Gott selber. Unsere Sache ist, darauf zu vertrauen, daß alles, was geschieht, gut ist. Alle Spekulation darüber, wieso es gut sei, ist theologische Hybris und widerspricht dem kindlichen Vertrauen zu Gottes Güte. Das Vertrauen verbietet jeden Versuch, Gott in die Karten sehen zu wollen (S. 66).

Nicht nur falsche Apologetik und Spekulation finden wir im Neuen Testament, sondern auch Moralismus und Dämonie, besonders wenn von der Sünde die Rede ist. Im Evangelium und im christlichen Glauben gibt es nämlich für Häberlin nicht den Gedanken der Sünde, da dort Gottes Güte in der Tat nicht vom Verhalten des Menschen abhängt, sondern unbedingt und unveränderlich ist (S. 45). Gott richtet nicht den Lieblosen, sondern ist nur betrübt darüber, daß sich der Mensch der Seligkeit des Liebens verschließt. Das Evangelium kennt Gott nicht als Richter. Nur Menschen können Richter sein (S. 51). Gott scheidet nicht zwischen Guten und Bösen, ebensowenig zwischen Gläubigen und Ungläubigen (S. 36). Der Mensch hört nicht auf – auch wenn er den Versuchungen nicht widerstehen kann – vor Gott gut zu sein, da Gott ihn ja so geschaffen hat. Würde der Mensch in Gottes Augen böse sein, weil er der Versuchung gegenüber schwach ist, so wäre Gott dämonisch, da er ja dann den Menschen ein unerfüllbares Gesetz auferlegte (S. 56–60).

Sich selbst als Sünder auffassen kann nur der, der nicht den unbedingt guten Gott der christlichen Offenbarung kennt, sondern sich auf moralistische Weise einbildet, Gott sei Gesetzgeber, Richter und Rächer. Von Sünde zu reden und sich selbst als Sünder aufzufassen ist unchristlich. Gewiß spricht

Christus von Sündern und meint Ungläubige. Das heißt aber nicht, daß der Unglaube ihre Sünde sei, vielmehr soll damit ausgedrückt werden, daß ihr Unglaube darin besteht, fälschlich zu glauben, daß sie Sünder seien, und nicht begriffen zu haben, daß der Gott des Evangeliums unbedingt gut ist, und daß sie sich statt dessen auf den falschen Gott ihres eigenen Moralismus' verlassen (S. 45). Häberlin macht keinen Hehl daraus, daß er den Inhalt des Evangeliums ungeschichtlich versteht. Die Sündenvergebung ist seiner Auffassung nach kein Akt. Wenn Christus sagt, „Deine Sünden sind Dir vergeben", so gewährt er darin nicht die Vergebung der Sünden, sondern er läßt den Menschen *wissen* (hervorgehoben vom Autor S. 46), daß er vor dem Gott des Evangeliums niemals ein Sünder gewesen ist, und daß er ein Tor war, dies zu glauben. Nicht die Sünde wird in der Vergebung getilgt, sondern das Sünden*bewußtsein* wird überwunden, wenn die Wahrheit von Gott offenbar wird. Weil es sich hier für Häberlin nicht um einen „Akt" handelt, will er auch von der „Gnade" (S. 58) nichts wissen. Christus ist nicht Erlöser, sondern er ist der, der den Menschen von seiner irrtümlichen Auffassung von Gott befreit (S. 57–58).

Häberlin wehrt dem Mißverständnis ab, daß er der Meinung sei, es sei im Evangelium überhaupt nicht von Schuld die Rede, und alles Schuldgefühl sei unbegründet. Die Schuld des Menschen ist Lieblosigkeit, sein liebloses Verhalten anderen Menschen gegenüber, die Anspruch auf seine Liebe haben, weil Gott sie liebt. Lieblosigkeit macht den Menschen auch schuldig sich selbst gegenüber, weil er damit seinem eigenen Heil im Wege steht und das Evangelium von sich weist. Doch vor Gott ist der Mensch nicht schuldig (S. 46–47).

Im Neuen Testament ist also sowohl die Überlieferung des Evangeliums als auch eine unchristliche Theologie zu finden, und die neutestamentlichen Schriften stehen damit im Widerspruch zu dem Evangelium und geben zugleich Kunde vom Evangelium (S. 25–26). Von daher verstanden, gibt es kein „Schriftprinzip". Die Aufgabe der Theologie ist es, überall zwischen Christlichem und Unchristlichem zu unterscheiden, auch im Neuen Testament (S. 82). Häberlin trennt zwischen Offenbarung (das Evangelium offenbart) und Auslegung (die Theologie legt aus). Eines ist die Botschaft Christi, die die Offenbarung der Wahrheit von Gott ist, ein anderes ist die Auslegung der Offenbarung, und wir verlangen von der Auslegung, daß sie mit der Offenbarung übereinstimme (S. 13).

Woher aber wissen wir, was im Neuen Testament Offenbarung ist und was auf Konto der Verfasser der Schriften kommt? Nach Häberlins Meinung gibt es zwei Kriterien, die uns die Sonderung ermöglichen. Offenbarung liegt dort vor, wo 1. eine Übereinstimmung in allen Verschiedenheiten der neutestamentlichen Darstellungen besteht und 2. wo es sich um eine Neuheit für den Einzelnen handelt, zu der er sich nur durch eine Sinnesveränderung verhalten kann (S. 15).

Letztlich unterzieht Häberlin das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie seiner Untersuchung. Für den philosophischen Glauben existiert die Welt nur als geordnete; doch ist die Weltordnung unabhängig von dem, was in der Welt ist. Das heißt, die Existenz der Welt läßt sich nicht von ihr selbst aus erklären (S. 97). Häberlin wendet sich daher gegen die Behauptung, die Philosophie wisse nicht um den Gott des christlichen Glaubens sondern kenne nur einen gedachten Gott. Als wisse die Philosophie nicht, daß die Existenz nicht in sich selbst begründet und sich selbst ein Geheimnis ist. Und als wisse die Philosophie nicht auch darum, daß die Welt in ihrem Geordnetsein in Gott und seiner Güte begründet ist.

Ist denn nicht aber der Gott des christlichen Glauben persönlich und der Gott der Philosophie unpersönlich? Nein, sagt Häberlin, auch die Theologie weiß nicht mehr und nichts anderes von Gott, als daß er schöpferische Güte ist – falls sie sich nicht Spekulationen hingibt und sich anthropomorphe Vorstellungen von Gott macht. Dann ist sie aber auf Abwegen. Wahre Theologie enthält sich, wie wahre Philosophie, aller Spekulation über Gott (S. 102–105). Philosophischer und christlicher Glaube unterscheiden sich also daher nicht in bezug auf ihren Gehalt, sondern in bezug auf ihre Genese. Der christliche Glaube wird durch die Botschaft Christi erweckt und ist an sie gebunden.

Aber, so könnte man weiter fragen, bedeutet das nicht, daß der christliche Glaube im Unterschied zum philosophischen Glauben historisch ist? Häberlin antwortet darauf, daß „historisch" verschiedenes bedeuten kann. Der christliche Glaube ist historisch was seine Genese betrifft, insofern als er an die historisch vorliegende Botschaft Christi gebunden ist. Dem Gehalt nach ist aber der christliche Glaube nicht historisch. Der Inhalt der Verkündigung wird nämlich nicht um des Verkünders Willen geglaubt, sondern umgekehrt: der Inhalt der Verkündigung wird kraft des Wahrheitssinnes des Menschen geglaubt und dem Verkündiger wird um des Inhalts der Verkündigung willen geglaubt (S. 106–107).

Entsprechend gilt es, daß der philosophische Glaube nicht christlich in genetischer Beziehung ist. Er wird nicht durch die Botschaft Christi erweckt, sondern durch den Willen zur Wahrheit. In bezug auf Inhalt, im Glauben an die schöpferische Güte Gottes, ist der philosophische Glaube hingegen christlich.

Schließlich stimmen philosophischer und christlicher Glaube auch darin überein, daß beide paradox sind. Die Philosophie weiß, daß die Welt geordnet ist, aber sie läßt sich in diesem ihren Glauben dadurch anfechten, daß die Welt voller Widersprüche, voll von Gegensätzen, Kampf und Streit ist. Für den christlichen Glauben ist die Welt gut, aber dieser Glaube wird angefochten durch das Übel und das Böse in der Welt (S. 98). Die Anfechtung sowohl im philosophischen als auch im christlichen Glauben entspringt dem Protest

eines subjektiven Urteils, das meint, etwas könne nur gut sein, wenn es unserer Auffassung und unseren Idealen nach gut erscheint (S. 100). Christlicher und philosophischer Glaube haben daher die Aufgabe, beide je auf ihre Weise die Anfechtungen zu überwinden. Die Theologie hat die christliche Botschaft auszulegen und ihre Wahrheit nahezubringen. Die Philosophie hat die ewige Ordnung der Welt einsichtig zu machen (S. 111–112).

Meine Einwendungen gegen Häberlins Ausführungen fallen in drei Gruppen. Die erste betrifft das Verhältnis zwischen *Offenbarung und Geschichte*. Um mich in größter Kürze auszudrücken: ein Verhältnis ist dadurch persönlich, daß es in Vertrauen wurzelt. Daß ein Verhältnis auf Vertrauen beruht, heißt weiter, daß wir nichts Manifestes haben, an das wir uns halten können, sondern die Worte, die Taten und das Verhalten des anderen deuten müssen. Eben diese Deutung oder Auslegung wird vom Vertrauen vorgenommen. So verhält es sich zwischen Mensch und Mensch und so auch zwischen Gott und Mensch, denn auch dies Verhältnis ist persönlich. Es ist also falsche Apologetik, die christliche Botschaft von daher legitimieren zu wollen, daß wir in Jesu Leben vor der Manifestation übergeschichtlicher Begebenheiten und Kräfte stehen; dies würde nämlich das Persönliche des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen aufheben. Häberlin würde sich zweifellos mit dieser Bestimmung der falschen Apologetik einverstanden erklären, aber sie würde ihm nicht genügen. Der springende Punkt in der falschen Apologetik ist für ihn nicht, daß sie die Offenbarung zu etwas Manifestem macht, sondern daß sie die Offenbarung von Jesu Verkündigung auf Jesu Leben verlegt. Wir können also unsere Uneinigkeit mit Häberlin zunächst dahin formulieren: ob eine Apologetik wahr oder falsch ist, zeigt sich in ihrer Stellung zur Offenbarung. Hält sie die Offenbarung für manifest, so ist sie falsch, da Gott sich dem Glauben in Jesu Verkündigung, wie in seinem Leben und Tod wohl offenbart, aber nicht in manifester Weise. Häberlin dagegen unterscheidet wahre von falscher Apologetik von ihrer Stellungnahme zu der Frage her, inwieweit die Offenbarung in Jesu Verkündigung oder in Jesu Leben stattfinde.

Dies ist aber nur eine vorläufige Formulierung der Uneinigkeit. Jesu Verkündigung ist so beschaffen, daß wir uns fragen müssen, wer er gewesen sei. Ein Mensch kann gewiß an den Anderen Forderungen stellen, die durch die Moral, das Recht und die Konvention, auf die wir uns in unserem Zusammenleben stützen, begründet sind, aber mit welchem Recht stellt er eine radikale und einseitige Forderung, die jenseits unserer Begriffe von Recht, Moral und Konvention liegt? Und gewiß kann der eine Mensch dem anderen das Unrecht vergeben, das gegen ihn persönlich begangen worden ist, aber mit welchem Recht kann er das Unrecht vergeben, das gegen einen dritten begangen wurde? Diese Frage wird Häberlin noch gemeinsam mit uns stellen. Auch er

wird sagen, daß Jesus Verkündigung die Frage, wer er gewesen sei, herausfordert, wie auch seine Antwort sein wird, daß Jesus, nur weil er Gott offenbarte, das Recht zur Verkündigung hatte. Sodann aber trennen sich die Wege. Häberlin folgt uns nicht in der Auffassung, daß der Ereignischarakter der Verkündigung in seiner Direktheit und Unvoraussehbarkeit, Jesu Leben und Tod mit in das Ereignis zieht. Die Forderung, die Jesus stellte, war, trotz ihrer Radikalität direkt an einen Einzelnen oder an mehrere Umherstehende gerichtet und seine Vergebung hatte so stark den Charakter einer sich ereignenden Zusage, daß, wenn diese von Gott war, auch sein Leben ein Ereignis von Gott gewesen sein muß, und wenn sie falsch war, sein Leben eine einzige Gotteslästerung war. Dies war auch der Grund, weswegen weder Jesu Anhänger noch seine Gegner imstande waren, seine Verkündigung lediglich als eine Mitteilung darüber, wie Gott den Menschen wahrhaftig gesinnt war, aufzufassen.

Freilich hat nach Häberlin die Verkündigung den Charakter der Offenbarung und insofern auch des Ereignisses. Doch geht in Wirklichkeit das Ereignishafte der Verkündigung in Häberlins Deutung verloren und zugleich verliert sie auch ihren Inhalt. Häberlins Theologie ist daher sozusagen ein negatives Zeugnis dessen, daß die Verkündigung Jesu nicht von seinem Leben und Tod getrennt werden kann. Erstens muß Häberlin nämlich bestreiten, daß in Jesu Verkündigung vom Gericht die Rede ist. Er begründet dies damit, daß der Einzelne, wenn Gott unbedingte Güte ist, nicht vor Gott, sondern nur vor dem anderen Menschen und vor sich selbst schuldig sein kann. Somit läge also das Verhältnis der Menschen untereinander, das darin besteht, daß der eine sich am Leben des anderen vergreift, außerhalb der Machtsphäre Gottes. So aber verhält es sich nicht Jesu Verkündigung zufolge. Dort heißt es ja gerade, daß, so wahr Gott auch der gute Gott des anderen Menschen ist, der Einzelne alles, was er dem anderen Menschen schuldet, auch Gott schuldig ist.

Häberlin muß außerdem bestreiten, daß in Jesu Verkündigung von Vergebung im Sinne einer Zusage und unter Voraussetzung eines Gerichts die Rede ist. Unglaube und Sünde bestehen weder im Ungehorsam der Forderung Gottes gegenüber noch in der Bezweiflung der Vergebung, sondern werden subtil dahin ausgelegt, daß der Mensch sich fälschlicherweise unter Gottes Gericht zu glauben meint. Alles was in Jesu Verkündigung den Charakter des Ereignisses hat, schaltet aus. An die Stelle der Worte „Gnade“ und „Vergebung“ setzt Häberlin den philosophischen Ausdruck „unbedingte Güte“ als adäquat. Aber weist man den Ereignischarakter der Vergebung ab, schaltet man das Unvoraussehbare der Erteilung der Vergebung aus, und entfernt man das Gericht als ihre Voraussetzung, so macht man die unbedingte „Güte“ zu einer Naturkraft oder zu einer Idee. Es ergibt sich somit eine merkwürdige

Diskrepanz zwischen Häberlins Behauptung einerseits, daß Christus eine einmalige Stellung im Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit einnimmt, da seine Verkündigung als historisches Ereignis eine Offenbarung von Gott ist, und andrerseits dem völlig unhistorischen Gehalt des Verkündigten und Offenbarten.

Die zweite Gruppe meiner Einwände richtet sich gegen Häberlins Tendenz *unabweisbare Probleme abzukoppeln*. Zwar räumt er zu Beginn die Zweideutigkeit der Welt ein. Die Welt ist gut, und der Philosoph und der Theologe glauben an ihre Güte. Und die Welt ist schlecht und übel und der Glaube des Philosophen und des Theologen wird angefochten. Und nun räumt Häberlin die Anfechtung aus dem Wege, indem er behauptet, die Ungeordnetheit, die Bosheit und das Übel und damit die Zweideutigkeit der Welt seien nur scheinbar da. Dadurch erweist sich also das Problem, dem die Anfechtung entsprang, als ein Scheinproblem. Aber ist es tatsächlich ein Scheinproblem? Stehen wir, recht besehen, nicht eher vor einem Problem, das unlösbar ist? Häberlin scheint offenbar zu meinen, daß ein Problem, das unlösbar ist, in Wirklichkeit gar kein Problem sei. Während es sich doch so verhält, daß Probleme, so unlösbar sie auch sein mögen, deswegen nicht aufhören Probleme zu sein und daß wir trotz ihrer Unlösbarkeit nicht der Auseinandersetzung mit ihnen enthoben sind.

Häberlins Neigung, die Probleme, die sich als unlösbar erweisen, zu eliminieren, läßt ihn ungerecht werden, und zwar in diesem Falle den Verfassern des Neuen Testaments gegenüber. Damit soll nicht gesagt sein, daß seine Kritik ungerecht ist, weil er ihnen Moralismus, Dämonie, Spekulation und falsche Apologetik vorwirft. Ebensowenig weil er sie unevangelischer und unchristlicher Verkündigung beschuldigt. Nicht die Schärfe der Kritik macht sie ungerecht. Ungerecht wird eine Kritik dann, wenn man keinen Sinn für die Probleme zeigt, mit denen sich der Gegner herumschlägt. Es ist ein großer Unterschied, ob ein Gedankenkomplex von der vorgefassten Meinung her, daß er keine echten Probleme enthält, kritisiert wird, oder ob die Kritik, sie mag so scharf und kompromißlos sein, wie sie will, das Problem als solches anerkennt. Häberlin hält sich, so scheint mir, zu sehr an die erste und zu wenig an die zweite Art der Kritik. Zum Beispiel: Was man auch gegen Paulus' Geschichtsspekulation und Versöhnungslehre, die Häberlin als dämonisch kennzeichnet, einzuwenden haben mag, so kommt man doch wohl nicht darum herum, daß Paulus' Theologie im Kampf mit einem Problem entstanden ist, das heute noch genauso brennend wie damals ist: das Problem nämlich, wie es sich mit der Erfüllbarkeit und der Unerfüllbarkeit des Liebesgebotes verhält. Dies Problem existiert für Häberlin überhaupt nicht.

Die dritte Gruppe meiner Einwendungen betrifft schließlich den Unterschied zwischen *Offenbarung und Deutung*. Hier operiert Häberlin meines Er-

achtens viel zu massiv. Offenbarung und Auslegung lassen sich nämlich nicht voneinander trennen. Die Offenbarung ist nicht Gegenstand der Deutung, sondern ist selbst Deutung. Da wir es mit nichts Manifestem zu tun haben, liegt Deutung schon darin, wenn wir von der Verkündigung, dem Leben und dem Tode Jesu als von einer Offenbarung sprechen. Nur wenn die Offenbarung manifest wäre, könnte man eine Scheidelinie zwischen ihr und der Deutung ziehen.

Es ist eigentlich merkwürdig, daß Häberlin diesen Zusammenhang nicht sieht. Er stellt nämlich eingangs fest, daß wir nur was den Charakter von Gegenständen hat, nämlich Dinge, Vorkommnisse und Begebenheiten, untersuchen und beurteilen können. Gott ist kein Gegenstand. Soll trotzdem Theologie getrieben werden, so muß es sich so verhalten, daß es in der Welt Vorkommnisse und Begebenheiten gibt, die gleichzeitig damit, daß sie den Charakter von Gegenständen haben, uns etwas über Gott, der nicht Gegenstand ist, kundtun können. Mit anderen Worten, es muß Vorkommnisse und Begebenheiten geben, die geoffenbart sind.

Heißt dies aber etwas anderes, als daß Gott, da er kein Gegenstand ist, niemals in irgendeinem Vorkommnis oder einer Begebenheit manifest sein kann, auch in den Vorkommnissen und Begebenheiten nicht, die ihn offenbaren? Infolgedessen ist es doch schon eine Auslegung, gewisse Vorkommnisse und Begebenheiten für offenbart zu halten; die Unmöglichkeit eine Scheidelinie zwischen Offenbarung und Auslegung zu ziehen erweist sich hier deutlich.

Wenn Häberlin meint, er wisse ohne Auslegung, was Offenbarung sei, so rührt dies von seiner Meinung her, er könne das mit Hilfe von rein formalen Kriterien konstatieren, nämlich durch das Kriterium der Neuheit und der Übereinstimmung. Zum Kriterium der Neuheit ist indessen zu sagen – wenn man Neuheit rein literarisch verstünde – daß man vielleicht zur Not, also ohne allzuviel Auslegung, mit Hilfe eines religionsgeschichtlichen Vergleichs feststellen könnte, was neu und was nicht neu ist. Dann allerdings ist von Häberlins eigener Behauptung her, daß der philosophische und der christliche Glaube den gleichen Gehalt haben, nicht einzusehen, warum die Neuheit überhaupt ein Kriterium dessen, was der Gehalt des christlichen Glaubens ist, sein soll. Häberlin meint aber mit Neuheit auch keine literarische Neuheit, sondern dies, daß der Einzelne nur durch eine Sinnesänderung in ein Verhältnis zu diesem Inhalt gelangen kann. Aber gerade wenn es sich um so etwas wie eine Sinnesveränderung handelt, läßt es sich ohne Auslegung ja überhaupt nicht auskommen. Das Kriterium der Neuheit soll also als solches nicht abgewiesen werden, doch soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß es sich ohne inhaltsmäßige Auslegung nicht anwenden läßt.

Dagegen läßt sich nicht einsehen, warum die Übereinstimmung ein Kriterium abgeben soll. Können denn die neutestamentlichen Verfasser nicht

genauso gut im Irrtum übereinstimmen, kann es nicht auch für den einzelnen Verfasser und nicht nur für die Verfasser untereinander gelten, daß es eine Ausnahme ist, wenn der Inhalt der Offenbarung erfaßt worden ist? Gelangen wir nicht auch zu etwas höchst Abstraktem, wenn wir nur das zusammenstellen, worin die neutestamentlichen Verfasser übereinstimmen, da ja dann alles Spezielle ausschalten muß? Und wenn Häberlin uns hierzu antwortet, daß er sich ja eine so schematische und quantitative Art das Kriterium anzuwenden, nicht gedacht hätte, würde er dadurch dann nicht ausdrücken, daß er sich gedacht hätte, durch eine Auslegung zu dem was übereinstimmt, vorzudringen?

Faktisch geht er auch so vor, wenn er auf S. 16–19 gleich zu Anfang sagt, was Offenbarung ist. Weswegen er sich auch in einer Illusion befindet, wenn er meint, er gebe an der betreffenden Stelle das überlieferte, noch unausgelegte Evangelium wieder. Seine Darlegung ist von Anfang bis zu Ende eine einzige Auslegung. Um es nur anzudeuten: Häberlin will das Evangelium in der Aussage zusammenfassen, daß Gott unbedingt gut ist. Hierzu ist zu sagen, daß es das Wort „unbedingt" im Neuen Testament gar nicht gibt, es ist ein philosophischer Terminus. Wenn dieser Terminus zudem, wie Häberlin ihn versteht, das Wort „Gericht" annulliert und der Vergebung den Charakter der Zusage abspricht, so stehen wir unwiderlegbar vor einer Auslegung, und zwar sogar vor einer ziemlich eigenwilligen Auslegung. Etwas später heißt es bei Häberlin, daß die Unbedingtheit von Gottes Güte bedeute, daß sie unabhängig von unserem Verhalten sei. Und wie es aus seinen weiteren Ausführungen hervorgeht, ist damit gesagt, daß Gottes Güte zu unbeeinflußbar von menschlichem Verhalten ist, als daß mit dem Worte „Vergebung" Gottes Verhältnis zum Menschen adäquat getroffen sei. Und wenn dann noch gesagt wird, daß das Wort „Vergebung" nur in Anführungsstriche gesetzt werden kann, so ist ja hier die Auslegung mit den Händen zu greifen! Demgegenüber steht darum auch eine andere Auslegung, die nämlich, daß die unbedingte Güte Gottes darin besteht, daß Gott die Gemeinschaft zwischen sich und dem Menschen, die sich der Mensch durch seine Sünde und durch seine Schuld verscherzt hat, wiederherstellt, indem er dem Menschen Vergebung zusagt und erteilt.

Zum Schluß soll uns Rudolf Hermanns kleine aber inhaltsreiche Schrift „Fragen um den Begriff der natürlichen Theologie" beschäftigen. Es geht darin um einige der brennendsten Fragen der Theologie. Diese bewegen sich auch heute noch um das Problem der natürlichen Theologie, für die Rudolf Hermann sich einsetzt, stellenweise in ausgesprochener Polemik zu Karl Barth, der sie ablehnt und diffamiert.

Natürliche Theologie. Die Welt weist überall darauf hin, daß sie von anderwärts her ist. Sie läßt uns zurückfragen nach einem Schöpfer, sie verrät die

Spuren seiner Hand und seiner Wege. Die Natur zeugt von Gott. Nicht durch uns ist sie entstanden, wir können nur formen, ordnen und erhalten, wir können nichts selber erschaffen. Auch alle künstlerische Gestaltung zeigt, daß wir mit einem Material arbeiten, das uns von vornherein gegeben ist. Und in ethischer Beziehung verhält es sich so, daß den von Volk zu Volk und von Epoche zu Epoche wechselnden moralischen und rechtlichen Anschauungen gewisse gemeinsame Normen und Gesetze zugrunde liegen, an die man appellieren kann und die von Gott gegeben sind. Nicht nur der Christ, sondern auch der Nicht-Christ fragt daher, wer hinter all diesem steht. Diese Frage ist bereits ein Stück natürliche Theologie und muß sich stellen, weil sich Gott mit dem Menschen in Beziehung gesetzt hat und sein Erkennen berührt hat. Ist nämlich die Welt die Schöpfung Gottes, so muß sich dies auch im Bewußtsein des Menschen wiederspiegeln und als Gottesbewußtsein hervortreten.

Bezeichnend für einen großen Teil der heutigen protestantischen Theologie ist es indessen, daß sie von der natürlichen Theologie nichts wissen will. Rudolf Hermann widersetzt sich dieser Strömung. Seine Gedankenfolge ist diese: Da unser Gebrauch alles Geschaffenen in der Tat Mißbrauch ist, tritt der Charakter des Geschaffenen als solchen für uns erst hervor, wenn uns aufgeht, daß, was wir sehen, die Entstellung und Mißbildung des geschaffenen Lebens und der geschaffenen Welt ist. Freilich bringt uns die volle Klarheit darüber erst die Erlösung, womit aber nicht gesagt sein soll, daß der Christ hier eine Sonderstellung hat. Auch der Nicht-Christ kennt sowohl die Mißbildung und Entstelltheit der Welt als auch ihre Geschaffenheit und setzt im gegebenen Falle sein Leben für sie ein. Es gibt nicht bloß ein christliches Märtyrertum. Denn wohl hat der Mensch die Schöpfung entstellt und ist gefallen, doch ist damit nicht die Schöpfung der Hand Gottes entglitten; sie hat somit auch nicht die Zeichen, daß sie von Gott ist, verloren.

Will man von einer natürlichen Theologie nichts wissen, so läßt es sich nicht vermeiden, eine imaginäre Scheidung zwischen Christen und Nicht-Christen vorzunehmen. Nur der Christ, so meint man, erhält im Glauben das Erkennen, daß die Welt geschaffen ist, weil nur in der christlichen Sündenerkenntnis der Gegensatz zwischen der Welt als Schöpfung und der Welt in ihrer Entweihung gesehen werden kann. Als sei der Christ nicht simul peccator und als nehme er nicht an der Entweihung teil! Und als ließe sich die Wahrheit und Falschheit des Bildes Gottes, des Menschen und der Welt so verteilen, daß der Christ die Wahrheit habe und der Nicht-Christ die Falschheit. Dies ist aber eine Illusion. Kommt nämlich die Falschheit von der Sünde, ist eine solche Verteilung ausgeschlossen, da das Christenleben kein sündenfreies Leben ist.

Die Gegner der natürlichen Theologie hängen sich allzu stark an das Verwirrte und Entstellte darin und meinen, es schließe aus, daß die Frage nach

Gott als solche von Gott selber stammen könne – sie bestreiten damit, daß die Schöpfung selbst vom Schöpfer zeugen könnte. Als sei das Erkennen des Christen von sich selbst, von Gott und von der Welt nicht auch voller Entstellung und Verwirrung!

Im übrigen ist und verbleibt das Gotteserkennen bruchstückhaft. Gott will, daß es so sei, der Christ soll daher nicht davor zurückweichen in seinem Gotteserkennen Fragmentarist zu sein.

Natur und Geschichte. Warum sind die Theologen eigentlich so stark daran interessiert das natürliche Gotteserkennen zu zensurieren und zu diffamieren? Wenn alle Fehldeutungen in der natürlichen Theologie letzten Endes Symptome dessen sind, daß wir die Welt in Schlechtigkeit entstellt haben und deshalb nicht Gottes Schöpfung in ihr sehen, warum gibt man sich dann mit den Symptomen ab und nicht mit dem, dessen Symptome sie sind? Rudolf Hermann erklärt, dies komme möglicherweise daher, daß man nicht mit genügender Schärfe zwischen Geschichte und Natur unterscheidet.

Die Schlechtigkeit gehört in die Geschichte, die sich zwischen den Menschen und in der Auflehnung des Menschen gegen Gott ereignet. Die Schlechtigkeit gehört dagegen nicht in die Natur. Die Zerstörung der Natur geschieht immer von dem her, was sich geschichtlich ereignet.

Das Heil Gottes ist zum Menschen durch die Geschichte gekommen. Der Unterschied zwischen Christen und Nicht-Christen ist daher ein Unterschied dessen, worauf sie vertrauen und nicht eine Verschiedenheit ihrer menschlichen Natur und Bedingungen. Der Christ erkennt auch als Christ, was er als *Mensch* von Gott, der Welt und dem Menschen erkennen kann. Das natürliche Gotteserkennen wird nicht aufgehoben. Auch um seiner selbst willen und nicht nur um des Nicht-Christen willen muß der Christ sich daher seine Gedanken darüber machen, wie Gott sich selbst in der Schöpfung bezeugt; wie auch der Christ mit dem Nicht-Christen die Schwierigkeit teilt, Gottes Willen zu deuten. Er hat in dieser Hinsicht nichts dem Nicht-Christen voraus. Und der Christ soll nicht auf das universale menschliche Gottesbewußtsein herabsehen. Wie oft zieht nicht das theologische Selbstbewußtsein gegenüber einer natürlichen und menschlichen Auffassung den Kürzeren!

Kirche und Kultur. Die Stellung, die man zur natürlichen Theologie einnimmt, wirkt auf die Auffassung, die man sich vom Verhältnis zwischen Kirche und Volk und Kirche und Staat bildet, ein. Wenn man sich für eine natürliche Theologie einsetzt, so folgt damit die Einsicht, daß wir Gottes Aufgabenstellung an uns und Gottes Selbstmitteilung in Christus getrennt halten müssen. Auch der, der nicht verstanden hat, was Glaube, Buße und Gerechtigkeit bedeutet und davor zurückweicht, sich Christ zu nennen, kann sich dessen bewußt sein, daß er vor Gott dafür verantwortlich ist, wie er die ihm gestellte kulturelle und politische Aufgabe löst. Daß der Offenbarung keine

Gesetze für das kulturelle Leben entnommen werden können, bedeutet nicht daß es entgöttlicht ist.

Will die Kirche daher an der Leitung des kulturellen Lebens teilnehmen so muß sie ihren Beitrag auf gleichem Fuß mit anderen leisten und kann keinen Anspruch auf Vorrechte erheben. Die Kirche kann nicht im Namen der Offenbarung Anweisungen geben, wie die Kultur gepflegt werden soll. Gott hat es dem Menschen als solchem überlassen Klarheit darüber zu gewinnen. Gewiß schädigt das Kulturleben sich selbst, wenn es des Bösen und der Versöhnung nicht achtet, und gewiß soll der Christ dort, wo er im kulturellen Leben steht, darauf aufmerksam machen, aber er tut dies am besten auf eigene Verantwortung und als freier Mitarbeiter. Jedenfalls steht es nicht in der Macht der Kirche, sich zum Anwalt eines kirchlich unterbauten kulturellen und politischen Programms zu machen.

Rudolf Hermann billigt daher die Entwicklung, die im 16. und 17. Jahrhundert stattfand. Während man bekanntlich im Mittelalter davon ausging, daß die Aufsicht der Kirche notwendig war, damit die Menschen politisch geordnet leben konnten, dringt in den Jahrhunderten nach der Reformation der Gedanke in den Vordergrund, daß die Aufsicht der Vernunft von Gott zugedacht worden ist, wobei unter Vernunft nicht eingehende kritisierende Tätigkeit verstanden wird, sondern das höchste geistige Prinzip, mit dem der Mensch ausgerüstet ist. Ist aber auf diese Weise die Vernunft und ihr Ermessen entscheidend auf den verschiedenen Sachgebieten und für deren Gesetzmäßigkeit, so befindet sie sich in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott. Und besteht die Aufsicht der Vernunft zudem darin, dafür zu sorgen, daß die verschiedenen Religionsbekenntnisse auf dem gleichen Territorium zusammenleben können, so ist deutlich, daß die natürliche Theologie die Vorbedingung einer Toleranzgesetzgebung ist.

Doch gibt es für die Toleranzgesetzgebung eine Begründung im Evangelium selbst, da in der Tat sein Inhalt verlangt, daß es in Freiheit empfangen werden kann; eine Freiheit die gefährdet wäre, wenn sich der Staat des Glaubens annehmen würde. – Etwas anderes ist es, daß der Staat im gegebenen Falle die Glaubensgemeinschaften stützt und fördert, die zur Prägung der Geschichte des Volkes und des Landes beigetragen haben und denen sich die Mehrzahl der Bürger angeschlossen hat. Der Staat tut dies, nicht weil er die Aufgabe hat, für den Glauben zu sorgen, sondern weil es seine Aufgabe ist, das geschichtliche Erbe zu wahren.

Katholische und protestantische Auffassung der natürlichen Theologie. Natürliche Theologie ist alles andere als eine eindeutige Größe. Rudolf Hermann sieht sich gezwungen, zur römisch-katholischen Auffassung Stellung zu nehmen. Auch dort kennt man ein Menschenbild, eine Philosophie, eine Kunst, eine Politik und eine natürliche Moral von – angeblich – eigener Herkunft.

Ihr Inhalt ist nicht vom Christentum vorgeschrieben. Was auf diesem Gebiet geleistet werden soll, hat also nicht die Kirche vorzunehmen, sondern der Christ selbst und nicht in seiner Eigenschaft als Christ, sondern in seiner Eigenschaft als Mensch. Doch müssen hier, da das natürliche Menschenbild nur die Grundlage für die Übernatürlichkeit des Christentums darstellt, von seiten der Kirche gewisse restriktive Forderungen gestellt werden, damit es dem Christentum geöffnet bleibt. Der katholische Theologe Max Müller nennt drei solcher Forderungen: 1. Es darf kein biologischer Gesichtspunkt angelegt werden, da damit geleugnet wird, daß der Mensch Geist ist. Positiv gesagt: das Bild muß integral sein. 2. Der Mensch darf nicht von nationalen oder rassischen Gesichtspunkten aus beurteilt werden, d. h. er darf nicht zum Zweck gemacht werden. Positiv gesagt: das Bild muß universal sein. 3. Der Mensch muß seinem Wesen entsprechend als zum Absoluten in Beziehung stehend gesehen werden. Das Bild muß also transzendental sein. Das bedeutet freilich alles nicht, daß das natürliche Menschenbild vom Christentum abgeleitet ist, sondern vielmehr, daß der Anspruch an es gestellt wird, daß es die übernatürlichen Komponenten des Christentums in sich aufnehmen kann. Wenn es etwa zur natürlichen Moral gehört, daß das Wesen des Menschen geachtet werde, daß der Gegner Recht zur sachlichen Beurteilung hat, so läßt sich ohne weiteres dem hier vorliegenden natürlichen Ethos die christliche Feindesliebe einbauen.

Rudolf Hermann wendet sich gegen das Natur-Übernatur-Schema der katholischen Auffassung; er bestreitet auch, daß die Feindesliebe eine bestimmte Menschenauffassung und eine dementsprechende natürliche Moral voraussetzt und endlich wendet er ein, daß das Evangelium nicht nur in ein Menschenbild, das die Theologie anerkennt, sondern in *jedes* ernstgemeinte Menschenbild hineinfinden kann, weil jedes ernst gemeinte Menschenbild mit seinen Auschristallisierungen in Ethik, Philosophie, Kunst usw. etwas Eigenes und Besonderes sagt. Das bedeutet freilich nicht, daß die Theologie sich einer Ethik, die ihr fremd oder feindlich ist, unterordnen soll. Es will vielmehr sagen, daß die Kirche die neuen Einsichten aufnehmen soll, die die Ethik, die Philosophie und die Kunst bringen – im übrigen auch dann, wenn sie das Christentum verzeichnen oder einseitig betrachten. Der Glaube muß die auftauchenden Schwierigkeiten an sich herantreten lassen und die Fragen, die sich ihm stellen, aufnehmen. Die Kirche soll sich diesem nicht von vornherein entziehen, indem sie die Welt unter ihre Verwaltung stellt. Die Kirche ist nur da, damit sie der Welt begegnet.

Gewiß betont die römisch-katholische Kirche die Selbständigkeit der Ethik und des kulturellen Lebens. Doch ist die Freiheit, die ihnen gegeben ist, letzten Endes doch nur eine Freiheit unter der Protektion der Kirche. Sie gleicht der Freiheit, die auf einem Schulhof herrscht. Man kann frei herumlaufen – aber nur innerhalb der Mauern.

Rudolf Hermann wendet sich natürlich nicht dagegen, daß die römisch-katholische Kirche und Theologie natürliche Moral und natürliche Theologie anerkennen, sondern gegen ihr Bestreben, diese zu normieren.

Rudolf Hermanns Schrift ist reich an anschaulichen Formulierungen, dabei ohne überflüssige Breite in der Darstellung; sein Denken ist niemals schematisch, sondern stets wirklichkeitsnah.

Zum Werk Thomas Manns *

von Rose Matz

Literatur: Heinrich Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Heidelberg, Quelle und Meyer 1955, S. 95 f. – Ernst Cassirer, Thomas Manns Goethebild. The Germanic Review 1945, Nr. 3. – Hans Egon Holthusen, Die Welt ohne Transzendenz. Merkur 1949, Heft 11 und 12. – Fritz Kaufmann, Thomas Mann. (The World as Will and Representation.) Boston, Beacon Press 1957. – W. G. Kümmel, Das Mosesbuch Thomas Manns und die Bibel. Neue Schweizerische Rundschau 1945, S. 544–550. – Fr. C. Sell, Thomas Mann and the Problem of Anti-Intellectualism. The Germanic Review 1940, S. 281–291.

Fritz Kaufmanns Buch über Thomas Mann trägt den Untertitel „Die Welt als Wille und Darstellung". Damit ist ein Hinweis gegeben auf das Hauptanliegen des Buches: die Übereinstimmung des künstlerischen Aspekts mit der Wahrheit einerseits und des metaphysischen Aspekts mit der Wahrheit andrerseits.

Thomas Manns Philosophie I.

1. Der geistige Hintergrund

Das 1. Kapitel schildert den geistigen Hintergrund, aus dem Leben und Werk des Dichters entsprangen. Sein Leitmotiv ist die Einsamkeit des Künstlers. In seiner Jugend sieht sich Thomas Mann den Mächten der Vergangenheit ausgeliefert, gegen die er – bei aller Sympathie – rebelliert, weil sie das zukünftige Leben bedrohen. Sein Genie lehnt sich auf gegen die Bourgeoisie

* Angesichts der Bedeutung, die das Werk Thomas Manns auch für die Theologie hat, war es der Wunsch der Herausgeber der Theol. Rundschau, einen Bericht zu bringen über die Literatur, die sich mit diesem Werk auseinandersetzt. Bei der Fülle der vorliegenden Literatur ließ sich diese Absicht nicht verwirklichen. Um so dankbarer sind wir, daß es uns möglich ist, einen Bericht über das Buch des vor kurzem plötzlich verstorbenen Philosophen Fritz Kaufmann zu bringen, dessen eindringende Analyse und Interpretation das Wesentlichste sein dürfte, was bisher über Thomas Mann geschrieben wurde. Das nicht leicht zu lesende Buch setzt eine gewisse Vertrautheit mit Thomas Manns Werken voraus; es gibt jedoch eine Interpretation, die diese Werke wieder in neuem Licht erscheinen läßt, und in diesem Sinne ist es, so wenig es eine Einführung im üblichen Sinne sein will, doch eine Einführung.

Die Herausgeber

seiner Umgebung. Diese persönliche Einsamkeit wurzelt in einer noch tiefe ren, allgemeinen, die zurückgeht auf die Emanzipation des Individuums i Renaissance und Reformation. Die Geschlossenheit des Lebens verfällt, de einzelne steht in schrecklicher Einsamkeit vor Gott. Religion wird zur Privat sache, Gott der Allmächtige zieht sich von der Welt zurück, das Individuum bleibt allein in seiner Sorge um sein Seelenheil. Die Folge ist ein dämonische ‚incommunicado' (vgl. Leverkühn).

Früh schon beweist Thomas Mann historischen und soziologischen Sinn; e entdeckt, wie Calvinismus und Puritanismus mit dem modernen Kapitalis mus zusammenhängen.

In den Buddenbrooks herrscht noch der lutherische Protestantismus; Tonio Krögers Vater aber hat schon puritanische Züge. Hans Castorps Familie ist calvinistisch. Damit hängt das Verhältnis zur Arbeit zusammen. Erfolg bedeutet Gottes Segen. Thomas Mann hat (nach Kaufmann) in den Buddenbrooks die Theorie von Weber, Troeltsch und Sombart vorweggenommen, daß der moderne Industrielle und Kapitalist, der „Bürger" mit seiner asketischen Idee beruflicher Pflicht, tatsächlich das Resultat protestantischer Ethik ist.

Während die Welt mechanisiert wird und die „Arbeit" die Bedeutung einer höheren Berufung verliert, fühlt der Künstler noch die Schöpferkraft, die das Universum belebt. Der Poet findet im innersten Prinzip seines Wesens, d. h. seiner Gestaltungskraft, den Schlüssel zum Kosmos (vgl. Schopenhauer). Der Moses des Thomas Mann arbeitet am Menschenbildnis und wiederholt so die göttliche Freude an der Schöpfung. In dieser imitatio Dei liegen Hybris und Religiosität gefährlich nebeneinander.

Für Thomas Mann ist Arbeit noch heilig, und zwar als Kraft. Sie ist Mittel der Selbstverwirklichung und Rechtfertigung des Lebens. Das Ethos der Selbstverwirklichung und der christlichen Sorge um die eigene Seele ist die religiöse Basis für die Selbstbetrachtung des Künstlers. Diese erbarmungslose Selbstbetrachtung und Analyse ist die geistige Heimat von Thomas Mann. Das einzige Anliegen des religiösen Menschen ist er selbst. Diese Haltung wird gerechtfertigt durch Gottes Sorge um den Menschen, denn sie ist nur die Antwort auf diese göttliche Sorge. Prästabilierte Harmonie verbindet den Künstler mit dem Ganzen. Luther und Schopenhauer, protestantischer Individualismus und Universalismus sind die sich ergänzenden Kräfte in Thomas Manns Werk.

Das Unendliche ist in der unendlichen menschlichen Sehnsucht enthalten, und diese Sehnsucht wird geweckt durch das Unendliche selbst. Bei Thomas Mann (wie auch bei Meister Eckart, Böhme, Schelling, Scheler) ist Gott Geist im Sinne des Hlg. Geistes. Er fühlt die Spannung zwischen Gott und Mensch in der Form des Dualismus zwischen Geist und Natur. Er strebt unter Goethes Einfluß nach einer Position über den Konflikten des menschlichen Da-

seins. Die Natur soll sich in Geist verwandeln; darin besteht die religiöse Berufung des Menschen. Ohne das Zielen ins Reich des Geistes ist die Natur dem Verfall ausgeliefert; aber dasselbe gilt vom Geist, der die Inkarnation verachtet (vgl. Troeltsch).

Thomas Mann tritt ein mystisches Erbe an; er glaubt an die gegenseitige Abhängigkeit zwischen Gott und Mensch. Er eignet sich die Weisheit von Angelus Silesius an: „Nichts ist als Ich und Du; und wenn wir zwei nicht sein, so ist Gott nicht mehr Gott, und fällt der Himmel ein."

Der Geist braucht die Natur zur Verkörperung, und die Natur den Geist als Wegweiser. Gott wächst mit dem Wachsen der Idee des Menschen von Gott. Damit greift Thomas Mann die aristotelisch-scholastische Tradition von der Unwandelbarkeit Gottes an und ebenso die primitive Auffassung, die die religiöse Wirklichkeit auf magische Technik zurückführt (in Dr. Faustus). Aber Thomas Manns Auffassung ist zweideutig. Einmal ist Gott das innerste Geheimnis, das letzte Ziel im Leben des Menschen, dann wieder eine objektive Größe gegenüber dem Menschen. Durch das Wort nimmt der Mensch an der Schöpfung teil. Die Sprache hat die Macht, Dinge zu beschwören, so daß sie eindringlicher werden, als sie je zu sein glaubten. Diese Macht ist die Macht des Dichters. Durch ihn werden die Dinge in ihr geistiges Sein gewandelt. Leverkühn haßt das Fleisch. Amenophis liebt nur das Licht. Aber der Weg des Geistes geht durch die Sinne. Der Konflikt „Geist und Natur" zieht sich durch das ganze Werk von Thomas Mann. Schopenhauers Idee des absoluten Geistes führt Leverkühn in eine Sphäre von Eis, Reinheit und Nichts. Natur und Geist sollen sich durchdringen (vgl. Zauberberg), nicht gegeneinander stehen. Das führt den Geist in das Reich der Seele (Vorrede zur Josephslegende). Nach diesem Durchbruch sehnt sich Leverkühn. Thomas Mann unterscheidet zwei Typen, die er aus Schillers Antithese naiv und sentimentalisch entwickelt. Es besteht ein scharfer Kontrast zwischen Genies wie Goethe und Tolstoi auf der einen Seite, und Märtyrern des göttlichen Geistes wie Schiller und Dostojewski auf der anderen. Der Gegensatz wird bei Thomas Mann auf dialektische Weise überwunden. Er führt einen neuen Zug in die Schillerschen Typen ein: die Idee der Sehnsucht zwischen beiden.

Bei Thomas Mann verliert der typologische Gegensatz seine Ausschließlichkeit, indem der Geist lernt, dem Leben zu dienen. Die persönliche Begabung des Künstlers mag mehr zur Natur oder mehr zum Geist neigen: Ziel wird immer sein, die Gegensätze zu vereinigen in einer absoluten Totalität.

2. Der metaphysische Grundgedanke

Das zweite Kapitel geht auf die metaphysischen Grundgedanken ein; es trägt den Untertitel „Die Welt als Wille und Darstellung".

In Thomas Manns Weltanschauung verbinden sich gelegentlich Individualismus und Universalismus zu einer Synthese, ähnlich wie in Leibniz' Monadologie. Thomas Manns Werke enthalten Reihen von Darstellungen, die ähnlich angeordnet sind wie Leibniz' System. Diese Monaden bilden eine Hierarchie, je nach Klarheit und Deutlichkeit, mit der sie das Universum darstellen. Die niedrigsten Monaden spiegeln die Wirklichkeit unbewußt, die höheren spiegeln die Welt bewußt, die höchsten erreichen die Ebene schöpferischer Darstellung des Kosmos.

Bewußte Darstellung, die zunächst auf die Objekte der Außenwelt, dann auf die eigene geistige Tätigkeit angewandt wird, ist ein Vorrecht des Menschen. Er erkennt sich selbst als Quelle der Tätigkeit und einigenden Kraft und sucht nun nach einer höchsten und letzten Ursache, dem Ursprung universaler Ordnung. So wird er zum Spiegel nicht nur des Universums, sondern auch Gottes.

Jede der oben erwähnten Darstellungsarten findet sich bei Thomas Mann, aber die schöpferische Darstellung ist sein Hauptanliegen. Der Dichter stellt das Besondere dar und enthüllt damit das Ganze. So wird sein Werk zum Symbol.

Die Welt erscheint im Werk von Thomas Mann so, wie er sie empfangen hat; daher kommt sein autobiographischer Charakter. Ansporn zum Werk ist ihm die Selbstprüfung. Er enthüllt sich selbst und zugleich die Welt. Das ist die Formel der prästabilierten Harmonie.

Es bleibt eine Kluft zwischen Sein und Darstellung (vgl. Buddenbrooks). Aber *echtes* Sein findet seine Vollendung in *echter* Darstellung. Je klarer die Darstellung, um so stärker das Sein.

Herder und Schopenhauer sind der Ansicht, daß die Stärke des Seins mit seiner zunehmenden „Erhöhung" abnimmt, und aus zunehmender Einsicht Leiden erwachsen. Thomas Mann aber sieht diesen Prozeß nicht durchaus negativ. Der Geist ist der große Erlöser.

Die künstlerische Weltanschauung von Thomas Mann rechtfertigt den Untertitel des Buches. Die bildende Kraft des Willens endet im Kunstwerk als der schöpferischen Darstellung des Universums. Das wird bei Thomas Mann zu einem selbstverständlichen Glauben. Hier zeigt sich deutlich Schopenhauers Einfluß. In Thomas Manns Werk herrschen die zwei Pole: Wille – Darstellung. Das erklärt Thomas Manns Stellung zur Personalunion von Leib und Seele. Jedes Ding hat eine Seele. Und der Grund dieser Seele ist viel tiefer als das Bewußtsein. Im Unterbewußtsein sind geheime Kanäle, die es mit der allwissenden, allgegenwärtigen „Überseele" verbinden, die an der Wurzel aller materiellen Erscheinungen liegt.

Wille und Darstellung gehören zusammen. Der Wille ist das schöpferische Prinzip von allem; und daher ist im Grunde alles ein esse manifestativum.

Der absolute Wille ist der unbedingte Wille, der Wille zur Form, der Triumph über die wirren Bedingungen des Lebens, aus denen Kunst geboren wird. Die Größe des Künstlers ist verknüpft mit seinem Elend. Bei Herder entspricht die abnehmende Vitalität der zunehmenden Erleuchtung; bei Thomas Mann besteht ein kausaler Zusammenhang: die Zerstörung ist die Bedingung des Schöpferischen (vgl. Nietzsche).

Das *naive* Aufquellen des schöpferischen Willens kann nie ganz wieder hergestellt werden, aber die Fähigkeit zu wissen und doch zu handeln wird Ausdruck eines edlen Kompromisses mit dem Leben (Joseph, Dr. Faustus). An diesem geistigen Ort steht Thomas Mann. Reflektive, kritische, analytische Kunst, kurz: psychologische Analyse zerstört den Zauber, in dem Mythen entstehen. Weil aber bei Thomas Mann die naive mythenbildende Kraft vorherrscht, bleibt er mit dem Leben verbunden, das er als Analytiker aufzulösen versucht (Dr. Faustus). Dieser Konflikt führt zur Travestie der Formen der großen Tradition im Geist verehrender Ironie. (vgl. Wilhelm Meister – Felix Krull). Zur Travestie tritt der Humor, entweder als lächelnde Erkenntnis menschlicher Narrheit, oder als melancholisches Lächeln über die Eitelkeit und den Verfall der menschlichen Dinge (Königliche Hoheit) oder als Nachsicht bei grotesken Gegensätzen (z. B. der schmucklose Tod des kleinen Herrn Friedemann). Im allgemeinen ist Thomas Manns Humor erwärmt durch echte Sympathie mit seinen Geschöpfen. Selbst der eisige Nihilismus von Leverkühn schüttelt sich in Lachsalven, um dann in Tränen auszubrechen. Die positive Antithese zu diesem Gelächter ist der religiöse Humor seines Joseph. Ganz anders bei Felix Krull. Sein Humor ist nur eine *formale* Darstellung, kein echtes Sein wie bei Joseph. Die „Bekenntnisse" sind eine andere Version seiner „Welt als Wille und Darstellung", die Welt leidenschaftlichen Willens und die Welt höchst künstlerischer, schauspielerischer Darstellung.

Thomas Manns Gestalten rufen ihr Schicksal mit kühnem Entschluß hervor (vgl. Hans Castorp), weil sie wissen, daß Leid und selbst Sünde eine erlösende und reinigende Kraft haben können. Der Dichter seziert ohne Erbarmen das Fleisch des Lebens, weil er die Wahrheit will, aber zugleich zeigt er die Anmut künstlerischer Form, die Freude an der gestaltenden Kraft des Willens.

Dieser Wille wird zum erleuchteten Willen durch den Intellekt, der zunächst Diener des Willens ist (Schopenhauer).

Im Zauberberg wird der Intellekt ein Mittel zur Verbesserung des kultivierten Lebens. Aber seinen wahren Sinn erhält er erst, wenn er den Willen heiligt, so daß die Selbstsucht des Individualismus durchbrochen wird. Dann wird der Wille barmherzig, voll Geduld und Mitleid im Sinne Spinozas. Er wendet sich dem Mitmenschen zu und überbrückt die Kluft zwischen Indivi-

duum und Individualismus, zwischen Sein und Darstellung. Eine rein formale Darstellung bringt die „Königliche Hoheit", edel aber leer.

Schließlich kann die Darstellung die Form der imitatio annehmen. Diese imitatio geschieht bei Thomas Mann in der festlichen Luft des *Mythos,* zum ersten Mal angewandt in „Joseph und seine Brüder."

Dieser Hang zum Mythos ruht auf innerster Erfahrung und verwandten Lehren von Schopenhauer und Nietzsche. Die mythische Darstellung überwindet Raum und Zeit, Dinge und Ereignisse. Sie beschränkt das mystische „Das bist Du" auf bestimmte Linien von Erscheinungen, die zeitlich verschieden, in der Substanz aber identisch sind. Zeitlose Ideen entfalten sich in der Zeit. Die mythische Welt öffnet sich hinter den historischen Ereignissen.

Die Identität des Inhaltes wird als *Wiederkehr* zunächst in den Naturereignissen erfahren.

Bei Thomas Mann bekommt die Wiederkehr eine subjektive Note; sie wird zur *Wiederholung.* So ist in ‚Tonio Kröger' das Wiedererscheinen von Hans und Inge eine Mischung von wirklichem Ereignis und Halluzination. Die „Wiederkehr" ist nicht nur objektives Geschehen, sondern wird vom Willen angenommen. Jede Tatsache erscheint als Produkt eines Willensaktes. Das ist Voluntarismus. Die Grenzen zwischen data und facta werden fließend. Eine Wiederholung ist persönliche Aneignung und Verjüngung der Vergangenheit.

Das Thema der Josephs-Legende heißt: Mythos ist Tradition. In der Tradition leben bedeutet im Mythos leben. Der Dichter wird zum schöpferischen Spiegel (‚*Mythopoiesis*'). Die Wiederholung ist kein Aufsteigen eines äußeren Ereignisses, sondern ein plötzliches geheimnisvolles Auftauchen einer Erfahrung, die am Grunde menschlichen Wesens liegt (vgl. die Vision von Hans Castorp). In den Symbolen offenbart sich Erkenntnis als Wieder-Erkennen (Plato), als ein *Déjà Vu.* Im Symbol sind Vergangenheit und Zukunft identisch. Sein Inhalt ist das „alte Wahre" (Truth of Ages). Der Mythos spiegelt die Dauer im Wechsel wider. Jede Erscheinung hat innere Universalität. Diese Erkenntnis ist untrennbar verbunden mit dem Trieb, das eigene Leben im Bilde eines idealen Prototyps immer wieder neu zu schaffen. Diese Wiederholung wandelt sich von selbst in *imitatio,* Mimesis. Wird das Leben unter dem Zeichen eines großen menschlichen Prototyps gelebt, so bekommt es Substanz und Gewicht. Thomas Mann steht in einer *lebendigen Tradition.* Er hat sein Leben im Lichte großer Archetypen gesehen und gelebt (Schiller, Goethe, Schopenhauer, Nietzsche). Aber Mimesis hat bei ihm ein doppeltes Gesicht. Sie ist in ihrem magischen Zauber ein mythischer und ästhetischer Anfang; in ihrer moralischen Aufgabe eine Antwort auf die Herausforderung der Vergangenheit und Zukunft. Denn bei Thomas Mann sind die Typen Maßstab des Lebens. Das bewahrt sie vor der bloßen Transzendenz Platonischer Ideen. Die Typen werden ja realisiert, dadurch nehmen sie die gleiche Stellung ein

wie die *Entelechien* des Aristoteles; sie sind innewohnende Formen. In jedem Wesen lebt ein geheimes Prinzip. In einem Leben der Reflexion mag dies formende Prinzip zum Bewußtsein kommen, aber seine Geburtsstätte ist nicht eigentlich das Bewußtsein. Seine Domäne ist weder das geistige noch das physische Reich ausschließlich, sondern es herrscht als Prinzip des Ganzen über beide. Der Wille entschließt sich zur Annahme unseres besonderen Seins. Thomas Mann bejaht die mystische Wahrheit dieses Satzes. Schließlich ist kein Unterschied zwischen dem, was „gegeben" und dem, was in Freiheit „angenommen" wird. Das führt zum *Amor Fati.*

Die Hauptgestalten bei Thomas Mann sind sich dieser ursprünglich freien Wahl dunkel bewußt. Sie nehmen die Folgen auf sich: operari sequitur esse. Die Entelechie führt den Menschen zu seinem Ende. Er ist zu diesem Ende bereit. (Diese Bereitschaft veredelt Th. Buddenbrook. Savonarola liebt das Feuer, das ihn verzehrt).

Diese Dialektik ist auch auf Nietzsches Tragödie anwendbar. Diese Tragödie wiederholt sich in dem künstlerischen Nachkommen von Thomas Mann, in Dr. Faustus. Er ruft nicht um Hilfe, widersteht dem Bösen nicht, wehrt sich nicht gegen die Qualen der Hölle. Aber die Todesangst der Einsamkeit, das verzweifelte Streben nach Integrität, braucht nicht in Wahnsinn zu enden (wie bei Nietzsche, Leverkühn, dem deutschen Volk). Alle diese Schmerzen können Stufen zur Erlösung sein durch die reinigende Kraft des Leidens (vgl. Der Erwählte). Der Mensch steht immer zwischen Himmel und Erde, Sein und Nichtsein, Geist und Natur. Wahrheit und Fülle menschlichen Lebens besteht in einer wenn auch noch so zarten Identität der Gegensätze. So entsteht die dialektische Art von Thomas Manns Darstellung.

Annahme des Schicksals, also auch der Erbsünde und der „eingeborenen Verdienste" (Goethe) gibt der sonst unbarmherzigen Doktrin der *Prädestination* eine mystische Rechtfertigung. Das schreckliche Mysterium von Gottes unergründlicher Gnade, daß er Barmherzigkeit übt an denen, die er auswählt; daß nur der gesegnet wird, der schon gesegnet ist (Leitmotiv der Josephslegende), ist eine elementare Erfahrung des Künstlers, eines der Geheimnisse des Lebens, die unser Verstand nicht durchdringt. Annahme des Schicksals bedeutet, daß der Mensch eine ihm von vornherein zugewiesene Rolle zu spielen hat. Das Leben ist ein *menschliches Drama* vor einem göttlichen Zuschauer. Das „Wie" der Darstellung ist genauso wichtig wie das „Was". Gottes Lieblinge sowohl wie die „Stigmatisierten" tragen das Kennzeichen ihres Wesens in einem mythischen und typischen Sinn. Das wird deutlich in der Josephslegende. Es herrscht dieselbe Stimmung wie in Hofmannsthals „Großem Welttheater".

II. Thomas Manns Werke

1. Die Genealogie des Künstlers: die Periode des Buddenbrooks

Dies ist in großen Zügen die Philosophie von Thomas Mann. Im 2. Teil be handelt Kaufmann die Werke im Sinne dieser Philosophie. In der Periode de Buddenbrooks beschäftigt ihn die Genealogie des Künstlers, dessen Existen immer ein Rätsel bleibt. Die frühen Schriften zeigen noch die Kluft zwische dem inneren Wesen des Künstlers und seinen Äußerungen. In den folgende Jahrzehnten klärt sich dieses Verhältnis, unterliegt aber wieder Schwankun gen kurz vor dem Höhepunkt dieser Klärung. Mit dem Gefühl, auserwählt zu sein, verfällt der Künstler der Einsamkeit. Es bleibt aber die Sehnsucht nach dem gewöhnlichen Alltagsleben, das doch verachtet wird. Das ist die Ironie des jungen Thomas Mann. Die Buddenbrooks schildern die Entwicklung des Bürgers zum Künstler (vgl. Hanno). In seiner eigenen Genealogie findet Thomas Mann die Wurzeln künstlerischer Existenz. Aber er möchte sich befreien von dieser begrenzten Art der Darstellung; er strebt nach universaler Darstellung. Hier zeigt sich Schopenhauers Einfluß, aber in der Interpretation von Nietzsche. Das grenzenlose Leben korrigiert die individuelle Existenz. Die Rettung des Menschen (Hanno, später Hans Castorp) liegt in der Flucht aus dem „Flachland" in die metaphysische Versenkung. Da das historische Gefühl mit dem Sinn für Individualität verbunden ist, kann Thomas Manns Haltung nicht als unhistorisch bezeichnet werden, aber als contra-historisch. Die Buddenbrooks sind eine Revolte gegen das historische Leben der Zeit. Sie sind erfüllt von dem unheimlichen Gefühl, daß ein Chaos kommt (vgl. Tod in Venedig, Joseph in Ägypten, Dr. Faustus). Der kleine kranke Künstler Hanno vollzieht als einziger den Übergang von der Konvention in das Reich des Ursprungs. Er übersetzt das „Sein" in reine schöpferische Darstellung. Hannos Leben wird aber nicht durch die Kunst erlöst, sondern die Kunst befreit ihn vom Leben. Der Geist zieht sich von den Forderungen des Lebens zurück. Dieses taedium vitae ist auch in Dr. Faustus.

2. Die Domäne des Menschen: die Periode des Zauberbergs

Auch in der Periode des Zauberbergs, der recht eigentlich die Domäne des Menschen ist, läßt Thomas Mann das Problem des Künstlers, der Kontrast zwischen Kunst und Leben, nicht los. Im „Tod in Venedig" schildert Thomas Mann den fruchtlosen Versuch Gustav Aschenbachs, die Lage des modernen Künstlers zu überwinden. Aschenbach ist der Verfasser einer kanonischen Kunst, beschwört aber alle aufrührerischen Mächte, denen er abgeschworen hat und die ihn in den Abgrund stürzen. Wir begegnen dem Clown, dem Operettenstar, dem Seiltänzer, dem Schwindler: utopischen und Pseudoexistenzen. Sie stellen das Menschliche dar, ohne teil daran zu haben.

Die „geisterhafte Existenz" des Künstlers hat Thomas Mann verfolgt. Er leidet unter der unmenschlichen Abtrennung vom Menschen, die das dunkle Gegenstück zu schöpferischer Einsamkeit ist. Er ist nie ganz befriedigt von dem Bewußtsein, daß das Sein *endgültig* in reiner künstlerischer Vollendung dargestellt wird. Die Künstler können die eine Seite der Brücke bauen, aber das Leben muß ihnen entgegenkommen. Hans Castorp überschreitet die Welt der Ebene – und sich selbst –, indem er auf den Zauberberg versetzt wird. Er hat eine mittelmäßige Begabung, ist aber kühn genug, sich selbst zu erschaffen. Er wird im Gebirge vom aktiven Leben abgetrennt und darüber hinausgehoben. Leiden ist die edle Auszeichnung des Menschen (vgl. Goethe, Nietzsche, Novalis). In Hans Castorp bringt es eine wirkliche Tiefe heraus, er erkennt die Sinnlosigkeit seiner bisherigen bürgerlichen Existenz. Um seiner Neigung zur Metaphysik zu begegnen, legt er Gewicht auf Treue zum *Leben*. Das neue Leben soll Gemeinschaftsleben sein, Weltbürgertum. Dazu wird er auf dem Zauberberg erzogen. Seine Lehrjahre sind denen Wilhelm Meisters ähnlich. Beide sind unzufrieden mit ihrer bürgerlichen Existenz, beide bewegen sich in ein weiteres Reich, ihr Führer ist das Unendliche im Menschen. Beiden Gestalten gelingt es nicht, die innere mit der äußeren Welt in Einklang zu bringen. Ihr Wert liegt in ihrer eigenen Natur, nicht in ihrem Wirken. Die Verwandtschaft zwischen Hans Castorp und Thomas Mann besteht in ihrer Entfremdung von der eigenen Zeit und dem Hinneigen zum Unbedingten, dem Tod. Sie wollen vermitteln zwischen den Extremen, sich von der bürgerlichen Würde lösen und Brüder sein der Verlorenen. Der Weg zum Leben geht durch den Tod. Das ist der Weg des Genies. Genie ist die schöpferische Kraft, alte Formen in neue umzugießen, durch Auflösung zur Ordnung, durch Nicht-Sein zum Sein zu kommen. Hans Castorps Entwicklung ist zugleich die Entwicklung seiner bildenden Kräfte. Thomas Mann versucht in jedem neuen Werk, die Mauer niederzureißen, die ein Wesen vom anderen trennt. Hans Castorp, dessen Wesen als metaphysischer Träumer in Gefahr ist, sich im Ozean des Alls aufzulösen, stellt dieser Gefahr das Ideal einer schönen Lebensgemeinschaft entgegen.

Hans Castorp ist kein Poet, hat aber einen wesentlich poetischen Zug: Empfänglichkeit. Die Kunst stellt das Besondere in seiner universalen Bedeutung dar. Hans Castorps Aufgeschlossenheit für Ideen und Eindrücke verhilft ihm zu einer Universalität seines Wesens. Die Darstellung des Universums in der Monade ist hier durch Reflexion erreicht.

Wenn Hans Castorp auch kein Genie ist, so fühlt er sich doch dem „Prinzip des Genies", dem Tod, elementar verbunden. Der Tod hat für Thomas Mann ebenso viele Formen, wie es Typen des Lebens gibt; er ist mehr als Ende des Lebens. Nur eine seiner Interpretationen ist Eingang ins Nirvana, Befreiung von jeder besonderen Form. Die Formlosigkeit des Todes zieht den Künstler

besonders an, aber dies Gefühl wird ergänzt durch seinen Willen zur Gesta tung. Aber der Tod kann auch das Gegenteil von Formlosigkeit sein, nämlic eine Art „Superform". Aschenbach versucht in dieser Form sich von der Ui ordnung des Lebens abzuschließen, Leverkühns strenge Konstruktionen sin eine Art Versteinerung. Im Zauberberg bildet das tödliche Schweigen d ewigen Schnees den feindlichen Hintergrund von Hans Castorps Traum vo Leben. So deutet Thomas Mann auch die Pyramiden im Land der Toten a leblos in ihrer kristallinischen Form, und dennoch halten sie in ihrem Inner heilige Formen menschlicher Tradition, Reliquien vergangenen Lebens. Ir Zauberberg begegnet der Tod sowohl in seiner Erstarrung wie in seiner Au lösungskraft. Aber im Tod von Venedig lockt er hinaus auf die ewige See Hans Castorp reißt sich los von der Verlockung des weißen Todes, er kehr in die Verantwortung des Lebens zurück. Er wendet sich der Zukunft zu, den der Tod ist Kult der Vergangenheit.

Obwohl Thomas Mann die Verlockung des Todes kennt, wendet er sic immer mehr dem Leben zu.

Der Mensch ist nicht nur die Bühne, auf der Natur und Geist um die Vor macht kämpfen. Er selbst hat den Kampf zu entscheiden. Die Polarität Na tur-Geist durchdringt seine ganze Existenz. Sein Wesen besteht in Dialogen mit sich selbst, seinen Mitmenschen und den Mächten, die ihn umgeben. Da soziale Leben besteht in der Spannung zwischen dem einzelnen und den an dern. Dieser Dualismus – auch zwischen den Völkern – wird symbolisch dar gestellt im Duell zwischen Naphta und Settembrini. Hans Castorp wird aus dem Venusberg entlassen, aber die metaphysische Abgeschlossenheit hält ihn noch weiter fest. Das ist die gefährliche religiöse und spekulative Selbstbezo genheit des Deutschen, das verhängnisvolle incommunicado.

Die echte Mitteilung ist der Dialog der Liebe. Seine Quelle ist nicht der ab solute Geist, nicht der Kult der Sinne, nicht der Intellekt. Aber Hans Castorp wird durch keine Anregung aus seiner Abgeschlossenheit hinausgeführt. Der „Lindenbaum" wird ihm Symbol seiner metaphysischen Welt. Dieses Lied enthält alles, was tief und tödlich ist im deutschen Charakter. Hans Castorps Neigung zu diesem heimwehkranken Lied ist eine Neigung seiner Seele zum Tode. Diesem Heimweh fällt er zum Opfer – wie seine Nation.

Im Zauberberg verhindern Spekulation, Reflexion, Leidenschaft, daß das Königtum des Menschen Wirklichkeit wird. Der „Wille" verhindert die „Dar stellung". Aber Thomas Mann steuert immer deutlicher von dem bipolaren Standpunkt seiner Jugend zu der dialektischen Ansicht, daß alle Antithesen einer letzten Einheit entspringen und auf sie hinzielen. Das universale Leben, das Thomas Mann herbeisehnt, kann aber nur gewonnen werden, wenn man das tägliche Dasein mit allen Einzelheiten auf sich nimmt und zwar mit dem Sinn für universale Lebensgemeinschaft (Humanität, Demokratie). Thomas

Manns Kampf gegen die deutsche, patrizische, künstlerische Selbstbetrachtung bezeichnet seine (i. e. Hans Castorps) reuige Haltung. Sein Buch ist ein Ruf an das deutsche Volk.

3. Der Mythos der Seele: die Periode der Joseph-Geschichten

a) Von Jakob bis Joseph in Ägypten

Im Geist des Mythos macht Thomas Mann einen neuen Versuch, die Grenzen zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen individuellem und allgemeinem Geist niederzureißen. Das geschieht im Josephs-Roman.

Die reine Darstellung um ihrer selbst willen bleibt kalt und leer (vgl. Königliche Hoheit). In ‚Joseph in Ägypten' ist Potiphar das melancholische Symbol aller spezifischen „Darstellung" (Repräsentation), rein aber unfruchtbar. Der Trug seiner formalen Vollkommenheit wird noch hervorgehoben durch den poetischen Träumer Joseph. In Potiphar wird die Natur vergewaltigt als Opfer, Joseph übt freiwillige Keuschheit. Das Göttliche scheint im Menschlichen wider. Joseph (= Thomas Mann) sieht in Potiphar verschiedene Übergänge von Ohnmacht zu Allmacht. Josephs Verhältnis zu Potiphar ist bestimmt durch sein Verhältnis zu Gott; er sieht in Potiphars Angesicht Gottes Angesicht, ohne daß die beiden eins werden. Thomas Mann hält an der frühen Einsicht fest, daß Dichtung Selbst-Schaustellung und universale Darstellung zugleich ist. Er stellt die „Welt" dar, wie die Tradition der Bibel sie überliefert, und verbindet sie mit seiner künstlerischen Vision. Wie Goethe im West-Östlichen Divan in eine ursprüngliche Welt eintritt und von ihr entzückt und verjüngt wird, so wird Thomas Mann getroffen von der Welt des Alten Testaments, weil er darin die Art seiner eigenen Tätigkeit (= Darstellung) als Gesetz menschlicher Lebensführung und zugleich ihre universale Bedeutung leise vorweggenommen findet. Thomas Mann faßt diese mythische Welt auf als vor- und zurückweisend. Es ist eine Welt, in der dasselbe Wesen in verschiedener Gestalt erscheint. Es ist eine Welt alter Prototypen, die als Maßstab für das tatsächliche Leben gelten. Durch die antiindividualistische Tendenz unserer Zeit sind die mythenbildenden Kräfte wieder stärker geworden. Mythische Identifikation braucht kein zurückweisender Zug zu sein. Sie hat ihren Platz nicht nur im primitiven Denken, sondern ist als ‚imitatio' Bestandteil aller lebendigen Tradition.

Da die „Zeit" für den Mythos wesentlich ist, fügt Kaufmann einen Exkurs über die Zeit ein.

In ‚Joseph und seine Brüder' ist das Zeitgefühl eng mit dem Raumgefühl verbunden. Der weite Osten ist grandios im Zeitverbrauch; daher die ausführliche Beschreibung der langen Reise. „Zur gleichen Zeit" bedeutet, daß eine Sache in der Maske einer anderen erscheint. Abraham, der Urgroßvater

von Joseph, wandert zeitlos als heimatloser Mann durch die Zeit. Jede Generation hat ihren Elieser, jede bedeutende Person ihren Gegenspieler: Kain – Abel; Ismael – Abraham und Isaak u. a. Die alten Geschichten wissen nicht von Individuen, sondern nur von Kräften in verschiedenen Manifestationen.

Die Wiederholung von Personen und Ereignissen geschieht schon in den Buddenbrooks; die Familie Ratenkamp geht zugrunde wie später die Buddenbrooks. In Tonio Kröger und im Zauberberg empfindet der Held selbst die Identität zwischen scheinbar verschiedenen Personen seiner Welt. Aber erst in der Josephs-Legende bemerken die Gestalten selber ihre eigene Identität mit der anderer Personen.

Aber Charakter wie Erscheinungen des Lebens ändern sich, wenn Wiederkehr und Wille zur Wiederholung bemerkt werden. In Joseph der Ernährer (1943) hält Thomas Mann die Gegenwart für wesentlich für das Leben, und Darstellung in der Gegenwart für wesentlich für das Kunstwerk. Vergangenheit und Zukunft, mythische und populäre Erscheinungen des Lebens gehören allerdings zur Fülle des gegenwärtigen Augenblicks. Josephs Aktivität stellt die Kostbarkeit der Zeit wieder her, die Zeit wird rehabilitiert. In Joseph und seine Brüder gehen manche der typischen Gestalten (z. B. der Rote) in undenkbare Zeiten zurück (Dauer im Wechsel), andere werden innerhalb der Geschichte neu erschaffen (Wechsel in der Dauer). Z. B. *ist* Joseph, was er darstellt, und er ist es nicht, sofern er es in seiner eigenen individuellen Art ist. Die allgemeine und die typische Form variieren, wenn sie in den besonderen ihre Erfüllung finden.

Dies ist Thomas Manns persönliches Bekenntnis. Die historische Person stellt mehr dar, als das einzelne Individuum ist. Geschichte geht in Mythos über, und der Mythos liefert die „Grundmuster", die die Geschichte in ihre persönlichen Anpassungen ummodelt. So schlägt der Mythos die Brücke zwischen universellem und individuellem Leben, zwischen Zeit und Ewigkeit.

Die Wiederkehr wird durch Wieder-*holung* verinnerlicht (= Reproduktion). Joseph muß mehrmals in die Grube fahren. Jacob verbringt sozusagen seine Lebenszeit in Labans Reich der Toten. Das Vergangene wird gegenwärtig, indem es neu erschaffen wird. Die Menschen handeln in der ihnen prädestinierten Rolle. So hat auch Joseph seine „Rolle". Aber es ist seiner Initiative überlassen, mit dem „planenden Herrn seiner Träume" gemeinsam zu handeln. Das Vorgefühl für diese Rolle, ein weiser Sinn für die „Muster des Lebens" befähigen Joseph, die Vergangenheit zu umfangen, die Gegenwart zu verstehen und seinen Blick auf die Zukunft zu richten.

Ist nun die Josephs-Legende ein kluges Stück Künstlertum, das eine gespenstische Vergangenheit malt, oder ist da ein wirkliches Band zwischen dem frühen Augenblick menschlicher Geschichte und ihren Motiven – und dem Leben *unsrer* Zeit? Denn nur dann hat es Sinn, sich mit ihnen zu befassen.

Thomas Mann unterbricht den Lauf der Erzählung des öfteren, und zwar mit leichter Ironie. Das zeigt, daß er weiß, wie weit wir von den biblischen Zeiten entfernt sind. Aber es wird auch hervorgerufen durch das Gefühl, daß die weit entfernten alten Entscheidungen klassische Lösungen sind, die zur Bildung *unsres* Lebens und *unsrer* Welt beigetragen haben. In diesem Sinn sind sie für uns nah und helfen uns bei unseren eigenen Problemen.

Joseph kennt Wahrheit und Macht des Mythos, aber er benutzt ihn als Material für Gottes – und seine eigenen Pläne. Er schreitet vom Incognito innerhalb eines Ganzen und von der Isolierung des Ich zu einer wirklichen Gemeinschaft freier verantwortungsbewußter Personen.

b) Joseph der Ernährer

Sieben furchtbare Jahre liegen zwischen „Joseph in Ägypten" und „Joseph der Ernährer". Der Glanz um Joseph wird verdunkelt. Das Zurücktreten hat geistige und künstlerische Gründe. Thomas Manns Leitmotiv in bezug auf Joseph heißt: ich bin Er. Das gleiche gilt für Amenophis (den er kühn dem Pharao gleichsetzt). Thomas Mann betont die Grenzen beider, um zu zeigen, daß sie nur eine höhere Realität vorwegnehmen. Amenophis predigt eine Religion reiner Liebe und des Friedens, Joseph versucht ihm zu zeigen, daß der Friede Gottes starker Hände bedarf; denn Joseph kennt den Segen von oben *und von unten*. Seine Trennung von den Brüdern ist nicht Abschließung des Heiligen, sondern eine weltliche Entfremdung vom Mittelpunkt des Lebens. Die zentrale religiöse Rolle hat Jacob; Amenophis, harmlos wie eine Taube und Joseph, klug wie die Schlange, flankieren die Gestalt Jacobs, mit dessen Tod und Begräbnis die Geschichte endet.

Uns interessiert vor allem Umfang und Bedeutung von Thomas Manns Humanismus, Gültigkeit und Grenzen des Ideals, für das sein Joseph (und sein Goethe) einstehen. Er drückt sich in dem oben erwähnten zwiefachen Segen aus. Die Verbindung von Natur und Geist, Schönheit und Weisheit ist von *dieser* Welt. Thomas Manns Ziel ist: Herrschaft des Menschen über die Gegensätze. Nach diesem Ziel scheint die ganze Josephs-Legende zu streben, als plötzlich das Ideal solcher Einheit unter das Verdikt der „absprechenden Liebe" gestellt wird. Jacob sagt zu Joseph: Du bist gesegnet, vom Himmel und von den Tiefen, gesegnet mit Freude und Schicksal, mit Verstand und mit Träumen. Aber alles ist ein weltlicher Segen, kein geistiger. Jacob erscheint Josephs Wendigkeit als ein eitles Spiel. Thomas Manns äußerste Liebe gilt den Menschen, die keinen Kompromiß mit dem Fleisch schließen, sondern unter seinem Joch leiden, und die durch Gnade gerechtfertigt werden gerade weil sie nichts anderes erwarten als höllische Verdammnis (Schiller, Nietzsche, Dostojewski, selbst Leverkühn).

Joseph hat sich mit der Welt eingelassen, so wird er sowohl erhöht wie ver worfen. In spielerischer und frühreifer Weise liebt er es, hinter die Bühne de göttlichen Spiels zu schauen. Er versteht den Plan seines Lebens und desse Ziel fast *zu* gut. Aber er lebt nicht „richtig", weil er nicht wirklich verzweifel kann. Thomas Mann hält sich als Protestant und als Dichter an die Bibel deshalb spart er die Erwählung für Juda auf, der, anders als Joseph, volle Zweifel, Demut und Selbstvorwürfen ist. Thomas Mann hält sich nicht an das christliche Dogma, aber er bewundert die Weisheit der Bibel. In den Gedanken der Patriarchen dämmert schon die Ahnung des dreieinigen Gottes.

Was bedeutet nun Josephs Schicksal in bezug auf den Dichter? Joseph Leben ist ein sakrales Spiel, so auch Thomas Manns. Er sieht die Kunst an al ein rätselhaftes Wesen, das durch Täuschung und glänzende Nachahmung den Menschen zum Schluchzen und Lachen bringt. Wenn der Dichter mit Geist umgeht, ist er wie Joseph ein Gauner und ironischer Freund sowohl des Geistes wie des Fleisches. Josephs (und Thomas Manns) Sphäre gehört zur „Nachfolge Goethes"; diese Sphäre ist die eines „sonnigen Mittelgebirges" (Gide). Selbst Jacob liebt sie, wird aber „zu den Höhen und zum Anblick diamantscharfer Schluchten gerufen". In diesen Worten Jacobs klingt die Stimme des Dichters selbst. Wie Joseph ist er beiseite gesetzt, getrennt vom bloßen Leben wie vom reinen Geist. Aber Josephs Träume tragen Frucht (Hannos Schicksal ist also überwunden).

So wächst auch Thomas Manns Weltlichkeit mit seinen Erfolgen und Pflichten eines repräsentativen Lebens. Aber nicht nur menschliche Verbindungen sind Ursache dieser Weltlichkeit. Sie liegt in der Natur seiner Kunst, die einen spielerischen Geist behält, weil sie nicht durch Sorge um Gott gezügelt wird. Sein Werk bleibt ein document humain. Er spricht die Sprache des Menschen, der nach Gott tastet, nicht die Sprache Gottes, die sich im Propheten offenbart. Joseph (= Thomas Mann) weiß, daß Gott sowohl nah wie fern ist. In seiner Arbeit ist er Ihm nah. Aber: die Welt ist in Ihm, Er aber nicht in der Welt, sondern im Himmel. Nur in dieser unserer Welt bricht sich das ungebrochene Licht des Seins in Tag und Nacht, Leben und Tod, Natur und Geist, Gut und Böse. In ihrer Sehnsucht nacheinander spricht sich die Sehnsucht nach ihrer ursprünglichen Einheit in Gott aus.

Wenn Dinge spielerisch behandelt werden (mit Ironie, Humor, Vergnügen), in gebrochenem Licht,in dem sie ihre Identität verlieren, so deutet das an, daß der Ort echten Ernstes wo anders liegt. Das Spiel des Künstlers ist ein heiliges Spiel. Eine gewisse „göttliche" Gleichgültigkeit gegen alle „wichtigen Dinge" mag aus der Erkenntnis des Einen, das not ist, kommen. Der Künstler ist joculator Dei. Er steht zwischen zwei Welten und ist in keiner zu Hause; aber er hilft, daß alles eins wird in Ihm.

4. Imitatio Goethe

Wie Joseph hat auch Goethe den „zwiefachen Segen" empfangen. In seiner Jugend steht Thomas Mann stärker unter Schillers als unter Goethes Einfluß; aber ein Problem, das von Tonio Kröger bis Dr. Faustus wiederkehrt: kritische Analyse läßt sich nicht mit naiver Schöpferkraft vereinen. Allmählich nimmt Thomas Mann in der imitatio Goethe eine zweite Natur an. In dieser imitatio vollzieht sich eine Osmose zweier persönlicher Substanzen. Den Höhepunkt des Goetheschen Einflusses stellt „Lotte in Weimar" dar, Thomas Manns Hauptwerk zwischen den beiden letzten Bänden der Josephslegende. Goethes Leben wird ein Mythos; die Verkörperung von Thomas Manns Lieblingsgedanken: Vereinigung von Natur und Geist.

Wie Joseph, sieht Goethe sein Leben gelenkt von der mythischen Kategorie der Wiederholung. Sie wird als Gesetz individueller Existenz gefühlt, wenn das Individuum alt genug wird, um es zu bemerken.

In „Lotte in Weimar" wird die Werther-Periode lebendig und zwar durch die Werther-Konfiguration: Lotte – Marianne v. Willemer. Die Wiederholungen werden geistig erhöht, sie wachsen an Umfang und Tiefe.

Wer von der Sublimierung des Lebens durch Wiederholung weiß, schaut über jede gegenwärtige Erfahrung aus nach ihrer Wiederkehr. Das ist der Anspruch und Vorzug des Geistes, sich über die Grenzen des tatsächlichen Lebens zu erheben. „Stirb und werde". Man muß (nach Thomas Manns Goethe) die Existenz aufgeben, um zu existieren. Die letzten Seiten von „Lotte in Weimar" enthalten zwei wichtige Gedankenketten. Einmal tragen Leiden und Tod lebendige Frucht. Die christliche Doktrin der Unsterblichkeit verknüpft sich mit der philosophischen Theorie von Leben und Tod als unendlicher Wiederkehr. Und: der Dichter lebt weiter in seinen Werken. Für Thomas Mann bedeutet Tod eine Wiedervereinigung dessen, was das irdische Leben getrennt hat. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschmelzen zu einer höheren Identität. Unsterblichkeit wird da erlangt, wo Substanz im irdischen Leben ewige Existenz garantiert.

Für Goethe ist alles, was geschieht, symbolisch; wenn es erschöpfend dargestellt ist, weist es auf alles andere hin. Dieser Symbolismus verbindet Thomas Mann mit Goethe. Der höhere Führer, der uns anhält, die sinnliche Welt nur als Verhüllung zarterer Beziehungen zu sehen, ist der Geist. Diese Beziehungen durchdringen jede Sphäre der Existenz. Nur das Leben (nicht seine Ergebnisse) ist wichtig. Worte sind gut, aber sie sind nicht das beste. Der Geist, in dem wir handeln, der ist über alles erhaben. Die Souveränität des Geistes seinem Gegenstand gegenüber wird durch künstlerische Erfahrung unterstützt, die den Kosmos aus dem Chaos der Leidenschaften herausarbeitet. Goethe weist auf eine ursprüngliche Ordnung hin, die die Quelle ist für

unser Streben nach Vereinigung, aber Thomas Mann meint, daß diese „Ii timität" mit dem Ganzen die höhere Sehnsucht aberkennt. Man ist angekom men, ehe man aufgebrochen ist; es fehle der Sporn der Sehnsucht.

Goethe erkennt die doppelte Natur des Menschen, deren beide Seite gleiche Rechte haben und sorgsam im Gleichgewicht gehalten werden müsser Bei Thomas Mann erhält dies eine andere Beleuchtung. Sein Goethe sieh sein Leben als *Heldenstück* des Gleichgewichts. Der Ton der Überanstrengun kommt von Schopenhauer, der von einem so zarten Auswägen des Seins (in Gegensatz zu Leibniz' bester aller Welten) sagt: das sei eine Welt, die bei de geringsten Abweichung von ihrem Kurs zerstört werden würde.

Thomas Mann bietet keine abstrakte Ethik; das Moralische verbindet sich bei ihm mit dem Ästhetischen, Religiösen und Metaphysischen. Er hält di Versteifung, in der gewisse Dinge ein für allemal gepriesen oder verworfer werden, für unmoralisch. Metaphysisch gesprochen ist das absolute Gut überhaupt nicht in einem der einzelnen Zustände oder Schöpfungen; es is vielmehr in dem schöpferischen Prozeß, in den Manifestationen des ewig ge staltenden Willens, der sowohl milde wie grausam ist, und in dem Aufbau und Zerstörung, Gut und Böse in *diesem* Sinn komplementär und beide notwendig sind. Der *aesthetische Sinn* ist geneigt, sich vor ästhetischer Größe (= ein drucksvolle Manifestation barbarischer Macht) zu beugen. Der *schöpferische Sinn* aber kann dem Dynamismus nicht gestatten, unbedingt zu wüten. Er ist regiert vom Geist als dem letzten Wort; er weiß von dem Schöpferischen als dem gemeinsamen Element, aus dem Geist und Natur entspringen. Sein Vorbild ist das Angesicht Gottes. In metaphysischer Hinsicht mag das Böse notwendig sein, aber in der dialektischen Entwicklung des Ganzen hört es nicht auf, anstößig, unfromm zu sein. Es verursacht Leiden aus den Leiden, die es selbst zufügt; es ist Sünde. Aber Sünde, die der Geist erfährt, ist eine läuternde Flamme, die dem Leben Tiefe gibt. Dies sind Thomas Manns ethische Überzeugungen. Sie werden deutlich in seinem künstlerischen Bericht der moralischen Probleme, wie sie in Goethes und Nietzsches Existenz eingehüllt sind. Diese Probleme werden zunächst in Goethes Leben untersucht, wie sie sich in Thomas Mann darstellen und von Thomas Mann – wenn auch nicht ganz – als seine eigenen Probleme von ihm erkannt werden (in Lotte in Weimar). In Dr. Faustus wird das Problem Nietzsche und seine Tragödie gezeigt. Das Hauptmotiv (auch in Dr. Faustus) ist die Vermählung zwischen Himmel und Hölle im Medium des absolut Absoluten, der gemeinsamen Behausung von Gut und Böse. Ihr legendärer Ausdruck ist die Faustsage, ihre persönliche Darlegung enthält Äußerungen des jungen Goethe, z. B. „Gott und Satan, Hölle und Himmel sind in meiner Natur nicht zu unterscheiden". Was wir böse nennen, ist nur die andere Seite des Guten. Thomas Manns Auffassung von Gott: Er ist das Prinzip des Ganzen. So kann der Teufel keine

außerhalb stehende feindliche Macht sein. Sowohl in der Josephs-Legende wie in Lotte in Weimar kommt der Widerspruch des Lebens zum Ausdruck: daß Gott in seiner göttlichen Größe nicht einfach gut sein kann, sondern gut und böse; und daß er dennoch der Heilige ist und Heiligkeit von anderen verlangt. Dieser Dualismus in der Einheit Gottes hat seine Vorläufer in jüdischer und christlicher Tradition, die christliche Version von Augustinus bis Böhme, von Dante bis Shakespeare, von Goethe bis Gide hat dasselbe Thema.

Das Absolute findet seinen Ort in der künstlerischen Erfahrung, und die künstlerische Erfahrung ihre Bestimmung durch das Absolute. Ohne *vitalen* Elan muß der Geist verzweifeln, und ohne *Geist* entbehrt das Leben einer einheitlichen Richtung. Die Antithese (= der zerstörende Faktor) bereitet den Boden für das aufbauende Werk einer neuen These. Aber nur die wachsende Totalität des Lebens wird über den endgültigen Wert einer besonderen Tätigkeit entscheiden. Goethe und Thomas Mann verachten die sogenannte moralische Ordnung. Goethes Gott läßt sich mit dem Teufel ein. Josephs Gott zeigt mehr Sympathie für Shemmael als für die Engel. Faust ist trotz seiner Beziehung zum Teufel ein guter Mensch. Juda, Sklave der Astarte, wird gesegnet. Sünde und Gnade gehören zusammen (Gregorius).

Die „Moral" im Zauberberg, in der Josephs-Legende und im Dr. Faustus heißt: der Weg durch Hölle und Tod, die Vertrautheit mit dem Prinzip der Verneinung ist der Weg ins Offene, die Weise, wie das Genie im Menschen frei wird.

Thomas Mann hat zwei Haupttypen: die Lieblinge der Natur und die dem Geist Ergebenen – und die Untertypen: der arbeitende Intellekt und der absolute Geist. Die Kluft zwischen beiden wird verringert durch die Naturalisation des Geistes in seiner Sorge für das irdische Leben. Thomas Mann erkennt, daß Goethe nicht nur ein Liebling der Natur ist, der seine „barbarischen Vorteile" ausnutzt, sondern er wird vollendet durch einen gesitteten und befreienden Geist. Er transzendiert die Grenzen eines psychologischen Typs und Gegentyps zu einer neuen und höheren Totalität.

5. Das Jüngste Gericht: Doctor Faustus

Eine Zeitlang scheinen Goethe und Thomas Mann zusammen zu gehen, aber sie *treffen* nicht zusammen. Nach Lotte in Weimar kommt der Antiklimax Joseph der Ernährer, der den säkularen Charakter des doppelten Segens zeigt. Im Zusammenbruch Deutschlands 1945 fühlt Thomas Mann: mea res agitur. Er hat genug Humanismus eines Erasmus – Holbein – Zeitblom in sich, um in Gewissensangst die Schuld seines Landes zu fliehen; aber auch genug vom

Erbe Luthers, des jungen Dürer[1]), Wagners, Nietzsches – und Leverkühns – um seine Verbundenheit mit dem Element in der deutschen Seele zu spüren, das sie in Verbrechen und Vernichtung lockte.

Auch in Dr. Faustus sind wieder die zwei Typen dargestellt. Zeitblom vertritt Katholizität, was mehr ist als Katholizismus, Leverkühn ist eine späte Frucht des vulkanischen protestantischen Bodens. In verschiedenen Formen wiederholt Dr. Faustus das dialektische Spiel zwischen Natur und Geist. Aber nicht mehr spielerisch, ironisch, in mittleren Registern, sondern in Todesqual der Seele. Die bewegende Kraft in diesem dialektischen Prozeß ist die liebende Selbstverleugnung von Zeitblom. Leverkühn verspottet die sentimentale Sehnsucht nach gesunder Natur und hungert doch nach „Leben", von dem ihn sein liebloses Herz ausschließt. Hinter den illegitimen und geradezu kriminellen Verbindungen zwischen Typ und Antityp (z. B. Rudi Schwerdtfeger – Ines Rodde – Marie Godeau) lebt die Sehnsucht nach einer besseren Liebe und der leidenschaftliche Entschluß, die nächtlichen Dämonen und ihren Kult mit dem der oberen Götter zu versöhnen. Das deutsche Volk hat zunächst den Geist in das absolute Reich verwiesen; er wird nicht mehr mitteilbar. In Verruf gebracht und ermüdet von seiner analytischen Kraft und seinem kritischen Mandat gibt er einer sadistischen Perversion der Rohheit und Grausamkeit bloßen Lebens nach. Das Tier im Menschen wird zur Bestie. Nach einem Ausspruch von Marx wiederholt sich Geschichte in der Weise, daß die Farce der Tragödie folgt. Hitler hat eine fluchwürdige Farce aus der großartigen und seltsamen Tragödie von Nietzsches Leben gemacht. Im Gegensatz zu dem höllischen Prahlen des Nazismus ist Leverkühns Höllenfahrt der Weg durch bitteres Leiden, Sünde und Tod. Geist ist der Sinn für Sünde. Sünde existiert nicht ohne diesen Sinn. Was auf den Höhen *hochmütigen* Geistes anfängt, endet im Inferno des Nazismus.

Thomas Manns Buch ist – wie Leverkühns Komposition – ein Werk der Verdichtung und der Auflösung zugleich, der Mythenbildung und moderner Kollage-Technik. Die Unordnung ist so geschickt geordnet, die Beziehungen zwischen Mythos und Tagebuch sind so dicht geknüpft, daß in diesem Roman die „Nachrichten" wie ein Epilog zum Mythos erscheinen, während der Mythos gegen das mythische Gesetz der Wiederholung anrennt und sich zu einem „niemals wieder" entschließt.

Welches sind die mythischen Züge in Dr. Faustus? Das Individuum zählt nur durch das, was es darstellt, nämlich universelle Kräfte. Wirkliche und

[1]) In der FAZ vom 24. 4. 1959 wird auf die Urbilder der Eltern Adrian Leverkühns hingewiesen (Dürers Philipp Melanchthon und das Bildnis einer jungen Frau). Kaufmann, stets in enger Verbindung mit Thomas Mann, identifiziert nicht nur diese Vorbilder, sondern außerdem noch Leverkühns Onkel mit Dürers Hieronymus (S. 198 f.).

aktuelle Möglichkeiten menschlicher Existenz werden dargestellt, typische Erscheinungen unserer Zeit, nicht Porträts einzelner Personen. Leverkühn ist nicht einfach Thomas Mann, oder Nietzsche, oder Hugo Wolf. Und seine Kunst ist das Gegenteil von Nietzsches Traum Sokratischer Musik (leuchtend und durchsichtig wie ein Herbsttag). Aber sie ist auch nicht Kopie von Schönberg: sie ist das künstlerische Aequivalent der schwankenden Stimmung unserer Zeit. Um die symbolische Bedeutung der beiden Hauptdarsteller zu sichern, werden sie nur durch die Kräfte charakterisiert, die sie verkörpern. Ihre persönlichen Züge werden absichtlich ausgelöscht.

Die Stimmung in Dr. Faustus steht in scharfem Kontrast zu der festlichen Stimmung in ‚Joseph und seine Brüder'. Das Spielen von Rollen – immer dieselben Rollen von verschiedenen Individuen – erzeugt in den Josephs-Romanen eine Identität, die in allen Variationen vorherrscht und äußerlich der in Dr. Faustus gleicht. Aber in Dr. Faustus hat sie eine entgegengesetzte Bedeutung. Identität erscheint nun als Erstarrung und hoffnungslose Monotonie des Lebens. Die Idee mythischer imitatio kann nicht auf hoffnungslose Travestie beschränkt werden, sondern sie bedeutet Wiederholung als produktiver Prozeß der Erneuerung und Verklärung. Bloße Erstarrung ist das Wesen der Leverkühn-Welt. Thomas Mann hat in ihr aber Züge seines eigenen mythischen Konstruktivismus dargestellt, soweit seine Unerbittlichkeit nicht durch Barmherzigkeit und Liebe gemildert wird.

Unsere Zeit möchte die Ich-Bezogenheit und die Leere, in der das Individuum verloren ist, überwinden. Sie wendet sich vom Liberalismus zu einer totalitären Ordnung. Thomas Mann sieht die Gefahr, die entsteht, wenn die Person ihre Verantwortlichkeit und das Individuum seine Isolierung aufgibt. Deshalb versucht er, die universale Bedeutung der Person wieder herzustellen. Die Entwicklung der Technik und Naturwissenschaften sprengen das gewohnte Leben. Zeitblom betrachtet diese Entwicklung als teuflisches Blendwerk, Leverkühn taucht in sie ein, nihilistisch, nicht ehrfürchtig. Riesen-Ausdehnungen, Riesenzahlen schaffen eine Spuk-Welt, die in Leverkühns Musik ein Gleichnis hat. Eine solche Welt lähmt das künstlerische Schaffen (wie in Rüdiger Schildknapp). Wenn Leverkühn dennoch aus diesem Geist heraus produziert, so nur durch einen Kontrakt mit dem Teufel und durch den Rausch vergifteten Bluts.

Dr. Faustus ist eine ausgesprochen deutsche Tragödie, obgleich Leverkühn selbst nur wenig Seele hat und mit Nietzsche und vielen andern großen Deutschen das deutsche Temperament verspottet, das er selbst so auffällig darstellt. Leverkühn stammt aus einer Stadt, die noch die Züge deutschen Mittelalters und der Reformation trägt. Es ist eine geisterhafte Luft. Absichtlich schließt Thomas Mann seinen Essay über Goethe mit den Worten: was allein schließlich zählt, ist der Fortschritt. In Leverkühns Werk aber gibt es

keinen Fortschritt, weil er sich gegen die Zeit wendet, da er ohne Glauben, Liebe, Hoffnung ist. Der moderne Faust ist viel mittelalterlicher als der Goethesche; er ist Nachkomme eines Reformators, der den Fortschritt verfluchte. Leverkühns Musik ist religiös im negativen Sinne. Das verhängnisvolle ‚Pecca fortiter' hat sein Echo in Leverkühns Überzeugung, daß der theologische Weg zur Erlösung durch die Sünde geht, aber es fehlt ihm die Erfahrung eines gnädigen Gottes. Die paulinisch-lutherische Tradition verachtet die Werke. Richtet sich diese Verachtung gegen Werke göttlicher Liebe, so ist sie Anzeichen einer sündigen Haltung. Leverkühn entfremdet sich den Menschen, das ist schon eine Entfremdung von Gott. Leverkühn ist unfähig zur Liebe, das aber ist die Hölle. Aus dem Gebet wird eine Unterhaltung mit dem Teufel. Dieses Gefühl der Kluft zwischen Schöpfer und Schöpfung wird deutlich in Leverkühns Werk „Wunder der Schöpfung", das nicht nur parodistische Züge hat, sondern eine Verspottung des Kosmos ist.

Leverkühns Geschick spiegelt das des deutschen Volkes wider. Das Abschließen von der Menschheit verwandelte sich in einen mörderischen Angriff auf die Humanität.

Thomas Mann definiert den Künstler als den Mann, in dem alle Kräfte zusammen wirken und die Kunst als vergeistigte Sinnlichkeit erscheint, der Geist durch den Sexus belehrt und schöpferisch gemacht wird. Bei Leverkühn bekommt das alles eine ungesunde Wendung. Sein geistiger Hochmut verwirft es, Gestalten und Formen im Reich der Seele und der Sinne zu erzeugen. Die Keuschheit eines einsamen Geistes führt zu reinem Konstruktivismus. Ein wacher Intellekt verwahrt sich gegen Leidenschaft, so daß die Frucht eines schöpferischen Impulses mit den Konstruktionen eines scharfen musikalischen Kalküls identifiziert wird. Leverkühn kommt zu einem esoterischen Stil, um mit der „schamlosen Existenz" auszusöhnen.

Leverkühns Musik drängt nach einem Stil absoluter Kraft; sie will eine gleichsam astrologische Konstellation von Tönen aufbauen, wobei das Leben durch musikalische Logik erstickt wird. Thomas Mann konnte diese Musik „schreiben": weil er in ihr die nazistischen Machenschaften darstellen wollte; der schreckliche Höhepunkt eines Ablaufs, in dem die Kunst über das Leben siegt und der bildende Wille die Quellen menschlicher Kraft erschöpft, ist der Tod des kleinen Nepomuk. Leverkühn tötet ihn nicht, aber er bringt den Tod mit dem Einfluß seines „bösen Blicks" zusammen. Thomas Mann, der in Nepomuk seinen Lieblingsenkel darstellt, bringt ein Opfer in effigie. Dies persönliche Opfer soll die dunklen Gottheiten versöhnen. Dadurch sollte jeder Anschein von Pharisäismus in bezug auf die Anklage des deutschen Volkes verschwinden.

Thomas Mann ist sowohl in Leverkühn wie auch in Zeitblom Zeuge und Märtyrer zugleich. Er erfährt selbst alle Möglichkeiten, die er mit seinem

Volk gemein hat: Fluch und Niederlage. Leverkühns Apokalypse nimmt den Zusammenbruch unsrer historischen Welt vorweg. Unter dem Zeichen des Endes steht die ganze Welt. Thomas Mann steht zwischen zwei Welten und ist in keiner zu Hause. Er ist weder bourgeois noch bohémien; weder naiv noch sentimentalisch. Hat er das Werk eines einsamen Musikers getan oder für eine menschliche Gemeinschaft gearbeitet?

Das Buch beabsichtigt einen Durchbruch als Lösung des deutschen Problems. Thomas Mann ist eigentlich nie emigriert, und seine Rückkehr in die Schweiz ist Ausdruck eines existenziellen Bedürfnisses. Er wendet sich von dem deutschen Provinzialismus fort, um in die wahre Heimat des Menschen, die Humanität, einzuwandern. Sein Werk ist ein Durchbruch in actu.

In Dr. Faustus geschieht der Durchbruch des Geistes nicht nach Nirvana, sondern nach Leben und Liebe. Das bedeutet ein Überschreiten von Leverkühns Existenz. In Dr. Faustus werden die belastenden Bestandteile der imitatio betont, die imitatio Nietzsche ist verhängnisvoll. Die mythische Identifikation mit ihm hat ihr Gegengewicht in der Mit-Verantwortlichkeit und dem Bekenntnis der gemeinsamen Schuld. Die Sühne für diese Schuld mag den Menschen dem Menschen näher bringen und schließlich den Menschen mit Gott vereinen. Aber die Gegensätze können nie versöhnt werden. Das ist die Signatur unsrer Zeit: die Dissonanz wird für absolut erklärt. Man kann sich nicht mit einem falschen Trost begnügen und ein „Glück" annehmen, das die elende Kreatur gar nicht haben kann. Erlösung wird nicht durch falsche Frömmigkeit erlangt. Thomas Mann hält sich an das Paradox der Inversion. Künstlerische Konstruktion wird Mittel des Ausdrucks, und Verzweiflung des Verdammten wird verwandelt in Hoffnung, jenseits allen Glaubens und wider alle Hoffnung.

Dr. Faustus ist die Fortsetzung der Judas-Geschichte. Juda, der nicht an den Segen glauben kann, ist eine Präfiguration von Leverkühn. Beide sind mythische Identifikationen von Judas Ischarioth, dem Antichrist. Aber Juda ist zugleich Vorfahre von Jesus. Thomas Mann betont die Jesus-gleichen Züge in Leverkühn ebenso wie seinen Satanismus. Leverkühns Ergründen der eigenen Seele ist seine Höllenfahrt. Wenn der Mensch fühlt, daß er verdammt ist, nimmt sich Gott seiner an: das ist der geistige Hintergrund, von dem aus man Leverkühns Leben und Werke verstehen kann. Die Frage, mit der Dr. Faustus schließt, die Frage nach dem Hoffnungsstrahl, ist noch verzweifelter als die Frage des „Zauberbergs". Leverkühn trägt die Leiden seiner Epoche (ähnlich wie Thomas Mann selbst). Er nimmt das Schicksal der Verdammung auf sich. Im Umgang mit der Hure, die er zu einem liebenden menschlichen Wesen macht, wählt er Sünde und Strafe. Leverkühns ‚Klage' sowohl wie Thomas Manns Werk sind Sühne des Künstlers, Durchbruch von eisiger Isolierung zum Umgang mit der Menschheit. Es ist ein Durchbruch von Liebe

und Klage, ein Durchbruch zur Seele. Leverkühns Kampf um die Seele ist der Kampf um Liebe und ihre Verwirklichung.

Leverkühns Sünde und Sühne ist ein Symbol für die Verdammung des deutschen Volkes und die Selbst-Verdammung von Thomas Mann, aber zugleich ein Zeugnis für eine Nation, die so hoch hinaufstrebte und so tief fiel und für Thomas Manns apologia pro vita sua. Er legt eine rücksichtslose Beichte ab. Ihre rechtmäßige Einschränkung ist die Existenz von Zeitblom, dem Erasmus in Thomas Mann, der ihn zur Flucht von der Sünde seines Volkes bewegte, obwohl er nicht leugnete, in ihre Voraussetzungen verwickelt zu sein.

In Leverkühn verbindet sich die Isolierung des modernen Menschen mit der Heimatlosigkeit des Künstlers. Das Element von Leverkühns Leben ist die eisige Kälte des Nihilismus. Das kalte Glitzern der Virtuosität in Thomas Mann ist ein schmerzliches Stigma der Zeit und des Künstlers. Er hat eine Aversion gegen die Welt wie sie ist. Durch sie entsteht die kalte Leidenschaft erbarmungsloser Beobachtung. Die kritische Kunst zeigt, wie das vormals Heilige unterhöhlt ist. Um aufzuräumen mit dem, was endgültig vergangen ist, sucht Thomas Mann nach dauernden Bedingungen und Fundamenten gemeinschaftlichen Lebens. Der neue Anfang ist möglich in der messianischen Welt der Zukunft, deren Kommen wir spüren, solange wir uns nach ihr sehnen und dafür kämpfen. Thomas Manns Werk ist Suche nach einer neuen Seele. Er spricht den Epilog zu einer alten Welt, ist aber nicht Apostel eines neuen Bundes.

Kaufmann lehnt bescheiden den Anspruch ab, daß sein Buch eine Einführung in die Werke Thomas Manns sei; tatsächlich aber kann ich mir keine bessere denken.

Schluß: Andere Stimmen.

Thomas Mann hat das Manuskript von Kaufmann gelesen und ihn immer wieder ermutigt, das Buch zu vollenden. In „Lotte in Weimar" sagt Riemer von Goethe, er finde ein kindliches Vergnügen daran, über sich selbst geistreich aufgeklärt zu werden. Und um eine geistreiche Aufklärung handelt es sich bei Kaufmann in der Tat. Die große Verehrung, ja Liebe zu Thomas Mann, der das Schicksal der Emigranten geteilt hat, bewirkt eine Überinterpretation. Die philosophische Struktur des gesamten Werkes ist dem Dichter selbst nicht bewußt gewesen. Es entsteht so ein verklärtes Bild des Dichters, das wie ein reiner Spiegel das Wesen von Fritz Kaufmann widerstrahlt. Kein anderer Versuch, das Gesamtwerk von Thomas Mann auf seine geistigen Hintergründe und metaphysischen Vorbilder hin zu untersuchen, kommt diesem Versuche gleich. (Das ergibt eine Durchsicht der Bibliographie der deutschen Literaturwissenschaft von Eppelsheimer S. 357–73).

Eine willkommene Ergänzung erfährt das Kaufmannsche Buch durch den Aufsatz von *F. C. Sell* „Thomas Mann and the Problem of Anti-Intellectualism". Sell sieht im Anti-Intellektualismus mit Recht den Schlüssel zu Thomas Manns philosophischem Denken. Das XIX. Jahrhundert steht im Bann des Rationalismus, repräsentiert im kapitalistischen Bürgertum, gegen dessen hohle Plattheit, gegen die Vernunft in ihrer abstoßenden Form Nietzsche protestiert. Er setzt dagegen das dionysische Element, den Willen zum Leben. Unter seinem Einfluß entsteht die Neoromantik, (Wolfskehl, Schuler, Klages). Thomas Mann gehört dem Schwabinger Kreis nicht an, beobachtet aber das literarische Leben, und die Kontroverse zwischen Leben (Natur) und Geist berührt ihn besonders als das eigentliche Problem der Kunst. Es ist sein eigenes Problem, erwachsen aus persönlicher Anlage, zugleich aber aus der geistigen Situation seiner Zeit. Thomas Mann erkennt, daß Nietzsches Auffassung vom Leben, das den dekadenten, zarten Intellekt überwältigt, den es doch liebt, grausam und trivial ist. Aus dieser Erkenntnis entspringt Thomas Manns Naturalismus. Die erste Periode seines Schaffens wird bestimmt von der Auffassung, daß Geist vom Leben trennt. Im Kriege lernt Thomas Mann, daß jeder mit der Gesellschaft verbunden ist. Er gibt die ursprüngliche Antithese Geist – Leben auf, wendet sich ab von Wagner und Nietzsche und dem Leben und seinem Dienst zu. Ausdruck dieser Wendung ist „der Zauberberg".

Durch die Berührung mit Freud kommt es zu einer neuen Auseinandersetzung. Die Ohnmacht des Geistes und der Vernunft steht gegen die Dynamik des Irrationalen. Aber nach Freud wird die Stimme der Vernunft schließlich doch gehört. Das Verhältnis von Instinkt zu wachsender Bewußtheit wird in Thomas Manns Augen immer wichtiger. Es ist das Zentralproblem von „Joseph und seine Brüder". Es ist der Konflikt zwischen Geist (Joseph) und Leben (die Brüder). Die Josephslegende drückt eine Hoffnung aus. Geist und Leben sollen sich durchdringen und heiligen zu einem Menschentum mit dem doppelten Segen.

Da Sells Aufsatz 1940 erschienen ist, behandelt er nicht mehr „Lotte in Weimar", „Joseph den Ernährer" und „Doktor Faustus".

W. G. Kümmel tadelt in seiner Besprechung des Mosesbuches („Das Gesetz") die Willkür, mit der Thomas Mann den biblischen Stoff behandelt, die oft geschmacklose Ausschmückung, die Rationalisierung der als Wunder berichteten Ereignisse, die Verfälschung der alttestamentlichen Religion zu einer modernen Religion der Innerlichkeit (Neue Schweizer Rundschau, Januar 1945). Kümmel fühlt sich mit Recht verletzt durch die unbegründete Weise, in der Thomas Mann das Vorbild verfälscht. Thomas Manns Lutherbild ist auch scharfer Kritik ausgesetzt. So weist *Heinrich Bornkamm* (Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte S. 95) hin auf die maßlosen Äußerungen Thomas Manns und nennt seine Auffassung in Lob und Tadel einen erschrek-

kenden Wirrwarr liberaler und sozialistischer, von Nietzsche, Troeltsch und aus katholischen Kampfschriften stammender Elemente. Bornkamm vermißt in Thomas Manns Auffassung von Luther jede „intensive historische, biographische und theologische Arbeit". Bornkamms Abgrenzung der von Thomas Mann verkannten Zuständigkeit hat eine wahrhaft klärende Wirkung.

Ganz anders ehrfürchtig geht Thomas Mann mit Goethe um (vgl. Ernst Cassirer, Thomas Manns Goethebild. The Germanic Review 1945, Nr. 3). *Cassirer* spricht nicht als Philosoph, sondern als *„Kunstrichter,* mit Bewunderung zweifelnd, mit Zweifel bewundernd gegen den Meister" (Lessing, Antiquarische Briefe). Er vergleicht die Technik Thomas Manns mit der eines pointillistischen Gemäldes: „Tritt man zu nahe an das Gemälde heran, so geht alle klare Gestaltung verloren: man sieht nur noch einzelne Striche und getrennte Farbpunkte. Der Leser muß „den rechten Blickpunkt finden, damit die verwirrende Fülle verschwindet". Diese künstlerische Auffassung muß zu der theologischen und philosophischen hinzukommen. Alle drei Auffassungen kommen zum Ausdruck in dem Aufsatz von *Hans Egon Holthusen* „Die Welt ohne Transzendenz" (Merkur 1949, Heft 11 und 12). Es ist hier nicht der Ort, auf die alle Seiten der Darstellungskunst Thomas Manns umfassende, sehr kluge Kritik einzugehen. Es seien nur einige Punkte hervorgehoben, die mit dem Referat über das Kaufmannsche Buch zusammenhängen. Holthusen sagt, in metaphysicis bleibe Thomas Mann weit hinter Dostojewski zurück, komme nicht ernstlich in Betracht (vgl. die Unterredungen mit dem Teufel). Die „Gottessorge" der Patriarchen hat es – nach Thomas Mann – mit einem Gott zu tun, der mit allen Attributen seiner Existenz ein Erzeugnis der menschlichen Vorstellungskraft ist (vgl. Kümmel). Thomas Manns vitalistisch-psychologische Genietheorie übersieht, daß Genie ein transzendentales Phänomen ist. „Wo Genie ist, da erscheint das Wahre als objektives Sein . . . unvergänglich, erhaben über die Zeit." Zeitblom spricht von einer „Negativität des Religiösen, womit ich nicht meinen kann, dessen Verneinung. Ein Werk, welches vom Versucher, vom Abfall, von der Verdammnis handelt, was sollte es anders sein, als ein religiöses Werk". Worauf Holtehusen antwortet: „Negative Theologie wäre etwas ganz anderes, nämlich die Aussparung und Eingrenzung der heiligen Positiva (der Begriff Gottes, die Begriffe Liebe und Gnade) durch definierende Negationen, eine mystische Methode, die unermüdlich sagte, was Gott nicht ist, um sein unaussprechliches Sein in schweigender Einigung zu gewahren".

Missionswissenschaftliche Literatur (seit 1955)

von Walter Holsten

Diese Übersicht über die missionswissenschaftliche Literatur der Jahre 1955–1958 – die Begrenzung ist nicht ganz streng gemeint – die die in dieser Zeitschrift 1955 S. 93–205 gegebene fortsetzt, umfaßt nicht bloß naturgemäß und prinzipiell nur eine gewisse Auswahl aus der Gesamtheit des Erschienenen, sondern muß außerdem für einige, z. T. nicht unwesentliche Neuerscheinungen auf die Besprechungen verweisen, die vom Verfasser dieses Berichtes an anderer Stelle veröffentlicht wurden. Es wird sich im folgenden handeln um I. die deutschsprachige evangelische missionswissenschaftliche Literatur, II. um die Literatur zum Judentum und zur Judenfrage, III. um fremdsprachige evangelische missionswissenschaftliche Literatur und IV. um die katholische missionswissenschaftliche Literatur.

I.

Literatur: Wilhelm Andersen, Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission (Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde 6). Gütersloh 1957. C. Bertelsmann Verlag. 48 S. – Paul-Gerhard Aring, Das alte und das neue Schema unserer Missionsarbeit. Kirche in der Zeit 12, 1957, S. 110–112. – Frederick Bankhardt, Die großen Taten Gottes. Aus der weltweiten Missionsarbeit der Methodistenkirche. Zürich 1954. Christliche Vereinsbuchhandlung. 157 S. – Albert Bauer, Der Livland-Kreuzzug (in: Reinhard Wittram [Hrsg.]: Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen. Göttingen 1956. Vandenhoeck & Ruprecht. S. 26–34). – Georg Bell, Liturgie und Mission (in: Lutherisches Missionsjahrbuch 1958, S. 34–45). – Peter Beyerhaus, Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem. W.-Barmen 1956. Verlag der Rheinischen Missionsgesellschaft. 396 S. – Erich Beyreuther, Bartholomäus Ziegenbalg und der ökumenische und missionarische Aufbruch des 17. Jahrhunderts (in: Lutherisches Missionsjahrbuch 1956, S. 21–53). – Fridtjov Birkeli, Luthertum in Afrika (in: Die Lutherischen Kirchen der Welt. Hrsg. vom Lutherischen Weltbund. Berlin 1957. Lutherisches

Verlagshaus. S. 196–229). – S. Bolshakoff, Les Missions étrangères dans l'Église orthodoxe russe (in: Irénikon 28, 1955, S. 159–175). – Walter Braun, Die Kirche inmitten der Spannungen Südafrikas (in: Sammlung und Sendung. Festgabe f. Heinrich Rendtorff. Berlin 1958. Christlicher Zeitschriftenverlag. S. 255–261). – Ursula Brennecke, Die christliche Frau in Afrika und Asien (in: Deutsche evangelische Weltmission. Jahrbuch 1956. S. 46–54). – Alice Bühring, Gotteslob in allerlei Volk. Lieder und Gedichte asiatischer und afrikanischer Christen. Berlin 1958. Evangelische Verlagsanstalt. 92 S. – Martin Burgwitz, Zum lutherischen Memorandum über die heimatliche Arbeit der äußeren Mission. Kirche in der Zeit 12, 1957. S. 82 f. – Hermann Dörries, Fragen der Schwertmission (in: Reinhard Wittram [Hrsg.]: Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen. Göttingen 1956. Vandenhoeck & Ruprecht. S. 17–25). – Walter Freytag, Kirchen im neuen Asien (Weltmission heute. Heft 7–8). Stuttgart 1958. Evangelischer Missionsverlag. 63 S. – Ders., Kirchliche Wirklichkeit in Asien (in: Jahrbuch Evangelische Weltmission 1958. S. 3–16). – Paul Gäbler, Die nichttheologischen Faktoren in ihrer Bedeutung für Wesen und Gestalt der jungen Kirchen. Evangelische Theologie 16, 1956. S. 504–520. – Hans-Werner Gensichen, Die Südindische Union als Frage an die Kirchen (in: Jahrbuch Evangelischer Weltmission 1958. S. 42–52). – Ders., Die Kirche von Südindien (Weltmission heute. Heft 5–6). Stuttgart 1957. Evangelischer Missionsverlag 63 S. – Ders., Fernwirkungen der dänisch-halleschen Mission (in: Lutherisches Missionsjahrbuch 1956. S. 54–65). – Die Weltmission (in: Siegfried Grundmann, Der Lutherische Weltbund. Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. Köln-Graz 1957. Böhlau Verlag. S. 426–461). – Friedrich Hübner, Konkrete Zuordnung von Kirche und Mission. ELKZ 11, 1957. S. 25–28). – Gotthard Jäschke, Die christliche Mission in der Türkei. Saeculum 7, 1956. S. 68–78. – Joachim Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker (Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953). Stuttgart 1956. W. Kohlhammer Verlag. 70 S. – Ders., Die Heidenwelt in der Sicht Jesu. Wissensch. Zeitschrift Halle. Ges.-Sprachw. 3, 2. 1953/54. S. 483–484. – Hans-Dietrich Kahl, Papst Gregor der Große und die christliche Terminologie der Angelsachsen. ZMR. 1956 S. 93–111; 190–200. – Ders., Das altschonische Recht als Quelle zur Missionsgeschichte des dänisch-schwedischen Raumes. Die Welt als Geschichte 17, 1956. S. 26–48. – Ders., Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts. Zeitschrift für Ostforschung 4, 1955. S. 161–193; 360–401. – Ders., Die völkerrechtliche Lösung der „Heidenfrage" bei Paulus Vladimiri von Krakau († 1435) und ihre problemgeschichtliche Einordnung. Zeitschrift für Ostforschung 7, 1958. S. 161–209. – Fritz Kern, Asoka. Kaiser und Missionar. Hrsg. von Willibald Kirfel. Bern 1956. Francke-Verlag. 208 S. – R. A. Klostermann, Probleme der Ostkirche (Kap. 5: Die Mission). Göteborg 1956 (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhalles Handlinger. Sjätte Völjden. Ser. A. Bd. 5). Elanders Boktryckeri Aktiebolag. S. 162–217. – Jörg Kraemer, Die Bildungsideale des Islam und ihre gegenwärtige Problematik (in: Erziehung zur Menschlichkeit. Fest-

schrift für Eduard Spranger. Tübingen 1957. Max Niemeyer Verlag. S. 273–289). – Arno Lehmann, Es begann in Tranquebar. Berlin 1955. Evangelische Verlagsanstalt. 352 S. – Ders., It began at Tranquebar. Publ. for the Federation of Evangelical Lutheran Churches in India by the Christian Literature Society. Madras 1956. XI u. 186 S. – Ders., Die Kunst der jungen Kirchen. Berlin 1955; ²1958. Evangelische Verlagsanstalt. 256 S. u. 178 ein- und mehrfarbige Abb. – Ders., Gottes Volk in vielen Ländern. Ein missionarisches Lesebuch. Berlin 1955. Evangelische Verlagsanstalt. 332 S. – Ders., Die Religions- und Missionswissenschaft im Theologie-Studium. Wissensch. Zeitschrift Halle. Ges.-Sprachw. 6, 5. S. 767–772. – Ders., Hallesche Mediziner und Medizinen am Anfang deutsch-indischer Beziehungen. Wissensch. Zeitschrift Halle. Math.-Nat. 5. S. 117–132. – Ders., Halle-Indien. Hallesches Monatsheft für Heimat und Kultur. 3, 1956 S. 82–86. – Ders., (Hrsg.): Alte Briefe aus Indien. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706–1719. Berlin 1957. Evangelische Verlagsanstalt. 552 S. – Edgar Lehmann u. Hildegard Weisse, Indien (Hist.-geogr. Kartenwerk). Leipzig 1958. Verlag Enzyklopädie. 90 Karten auf 60 Blättern. – Hanns Lilje, Revision unserer Missionsmethodik (in: Jahrbuch Evangelischer Weltmission. 1957. S. 26–38). – Richard Lipp, Das Wagnis der Union (in: Jahrbuch Evangelischer Weltmission 1958. S. 31–41). – Anda Marisitua Lumbantobing, Das Amt in der Huria Kristen Batak Protestant. Ev. Theol. Diss. Bonn 1957. 269 S. u. 31 S. Anhang u. 12 S. Lit. – Rajah B. Manikam, Luthertum in Asien (in: Die lutherischen Kirchen der Welt. Hrsg. vom Lutherischen Weltbund. Berlin 1957. Lutherisches Verlagshaus. S. 167–195). – Gustav Menzel, Was muß bei uns anders werden? Aussprache des DEMT zum Thema: „Kirche und Mission" (in: Deutsche Evangelische Weltmission. Jahrbuch 1956. S. 3–20). – Heinrich Meyer, Die Existenz junger Kirchen als kritische Frage an die abendländische Theologie (in: Sammlung und Sendung. Festgabe für Heinrich Rendtorff. Berlin 1958. Christlicher Zeitschriftenverlag. S. 218–224). – Ders., Mission und Evangelisation von neutestamentlichen Grundbegriffen her gesehen (in: Jahrbuch Evangelischer Weltmission. 1958. S. 53–62). – Samuel Müller (Hrsg.), Ärzte helfen in aller Welt. Stuttgart 1957. Evangelischer Missionsverlag. 248 S. – Krishna Nehru, Indische Frauen. Übertragen von Gertrud Lehmann. Düsseldorf 1957. Progress-Verlag Johann Fladung. 152 S. – Hans Neumeyer, Begegnung mit jungen Kirchen (in: Jahrbuch Evangelischer Weltmission 1957. S. 39–54). – *Orthodoxes Christentum* in Uganda. Orthodoxe Stimmen 5, 1958 Nr. 3. S. 4–7. – Karl Paeschke, Das gute Wort in der Welt. Berlin 1955. Evangelische Verlagsanstalt. 252 S. – Rudolf Pfister, Reformation, Türken und Islam. Zwingliana 10, 1956. S. 345–375. – Otto Podczeck, Die Arbeit am Alten Testament in Halle zur Zeit des Pietismus – das Collegium Orientale Theologicum A. H. Franckes. Wissensch. Zeitschrift Halle. Ges.-Sprachw. 7, 1958. S. 1059–1078. – Martin Pörksen, Die Weite eines engen Pietisten. Breklum o. J. (1956). Christian Jensen Verlag. 104 S. – Heinz Renkewitz, Die Missionsverantwortung der Kirche (in: Jahrbuch Evangelischer Weltmission 1957. S. 3–25. – Gerhard Rosenkranz, Missionswissenschaft als Wissenschaft. ZThK 53, 1956. S. 103–127. – Ders., Europa in Asien und Afrika (in:

Erziehung zur Menschlichkeit. Festschrift für Eduard Spranger. Tübingen 1957, Max Niemeyer Verlag. S. 555–586). – B. F. Rosin-Reusser, Indonesische Frauen in der Kirche von heute (Die Sammlung der Gemeinde. Heft 9). Basel 1954. Basler Missionsbuchhandlung. 32 S. – Walther Ruf, Kirche und Mission in Deutschland. Neue Dokumente (in: Lutherisches Missionsjahrbuch 1956. S. 120–138). – Ders., Mission und Unterweisung. Handreichung 1, 1958; 2, 1959. – Ders., Mission im Dienst an der Gemeinde. Handreichung 3, 1956; 4, 1957; 5, 1958; 6, 1959. – Erich Sauer, 50 Jahre Missionshaus Bibelschule Wiedenest. 1955. 78 S. – Hans Schär, Grundsätzliche Probleme der Mission. Schweizerische theologische Umschau 26, 1956. S. 49–56. – Walter Schäfer, Carl Friedrich August Weibezahn, der Osnabrücker Erweckungsprediger. Osnabrück 1955. 48 S. – Robert Schinzinger, Die Kulturproblematik des heutigen Japan (in: Erziehung zur Menschlichkeit. Festschrift für Eduard Spranger. Tübingen 1957. Max Niemeyer Verlag S. 599–614). – Heinrich Schlier, Von den Heiden (in: Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg 1956. Herder-Verlag. S. 29–37). – Ders., Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit (in: Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg 1956. Herder-Verlag. S. 90–107). Martin Schmidt, Der junge Wesley als Heidenmissionar und Missionstheologe (Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde 5). Gütersloh 1955. C. Bertelsmann Verlag. 48 S. – Günther Schultz, Kein Platz mehr für Weiße – Das Dilemma der Mission (unterwegs Bd 3). Berlin 1958. Käthe Vogt Verlag. 46 S. – Erich Schultze, Der Missionsgedanke im schlesischen Kirchenlied (in: Jahrbuch für schlesische Kirche und Kirchengeschichte. Ulm a. d. D. 1956. Verlag der Evangelischen Zentralstelle. S. 88–105). – Albert Schweitzer, Wie mein Lebenswerk entstand (in: Erziehung zur Menschlichkeit. Festschrift für Eduard Spranger. Tübingen 1957. Max Niemeyer Verlag S. 23–29). – Hans von Soden, Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart (in: Urchristentum und Geschichte II. Tübingen 1956. J. C. B. Mohr Verlag. S. 56–72). – Seppo A. Teinonen, Gustav Warneck und Robert Pearsall Smith. Eine Begegnung der deutschen neupietistischen Missionstheologie mit einer amerikanischen Heiligungsbewegung (in: Studia Missiologica Fennica I. Helsinki 1957. S. 39–57). – Paul Toaspern, Wesen und Wege der Volksmission im amerikanischen Protestantismus der Gegenwart (darin: Die Negermission. S. 168–178; 253–255. – Die Indianermission. S. 179–190; 255–257). Wuppertal 1956. R. Brockhaus Verlag. – Georg F. Vicedom, Die Theologie einer jungen Kirche (in: Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Wilhelm Andersen. München 1957. Chr. Kaiser Verlag. S. 103–116). – Ders., Der religiöse Aufbruch der Völker und die christliche Weltmission. ELKZ 11, 1957 S. 4. – Ders., Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission. München 1958. Chr. Kaiser Verlag. 104 S. – Ders., Kirche und Mission. Ein Beitrag zu F. Hübners Memorandum: Konkrete Zuordnung von Kirche und Mission. ELKZ 11, 1957. S. 126 f. – Ders., Mission und Heimatgemeinde bei den lutherischen Kirchen Nordamerikas (in: Lutherisches Missionsjahrbuch 1955. S. 71–81). – Gottfried Werther, Die Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg. Wiss. Zeitschrift Halle 5, 1956. Ges.-Sprachw. S. 221–226. – Gustav Weth, Mission und Kirche zwischen Vätererbe und Weltwende. W.-Barmen 1957.

Verlag der Rheinischen Missionsgesellschaft. 44 S. – Franz Wiebe, Missionsgedanken in den lutherischen Bekenntnisschriften (in: Lutherisches Missionsjahrbuch 1955. S. 15–71). – Hanna Wolf, Indisches Bilderbuch zum Leben Jesu. Stuttgart 1955. Ehrenfried Klotz Verlag. 144 S. u. 12 Bildtafeln. – Otto Wolff, Mahatma und Christus. Berlin 1955. Lettner-Verlag. 275 S.

Von den Arbeiten, die für die biblische Grundlage der Mission von Bedeutung sind, sind an erster Stelle Joachim Jeremias' Franz Delitzsch – Vorlesungen über „Jesu Verheißung für die Völker" zu nennen. In gründlicher Exegese der einschlägigen neutestamentlichen Aussagen auf dem Hintergrund vor allem rabbinischer und alttestamentlicher Vorstellungen werden von J. „drei schwerwiegende negative Feststellungen" und „drei schwerwiegende positive Feststellungen" getroffen, auf die in einem dritten Hauptteil „die Lösung" gesucht wird. Mit aller Schärfe und mit Ablehnung aller Abschwächungsversuche wird herausgestellt, „daß das einzige Wort Jesu, das auf die (zu seiner Zeit einzigartig blühende) jüdische Mission Bezug nimmt, ein Wort schneidender Kritik ist" (S. 15), daß Jesus bei Lebzeiten seinen Jüngern die Verkündigung unter Nichtjuden untersagt, und daß er seine eigene Wirksamkeit auf Israel beschränkt hat. Neben dieser Aussagenreihe steht die andere, daß Jesus aus der Heilserwartung die Rache entfernt – hier ist vor allem die Exegese von Lk 4, 16 ff. und Mtth 11, 5 f., Lk 7, 22 ff. zu beachten –, daß er den Völkern Anteil am Heil verheißt und daß seine Hoheitsattribute (Menschensohn, der König des Einzugs in Jerusalem, der Davidssohn und der Gottesknecht) das Heil der Heiden einschließen. Geradezu spannend wirkt das Kapitel über „die Lösung" des Widerspruchs zwischen den beiden Aussagenreihen, die von Mtth 8, 11 f. aus und in Entfaltung und Verwertung der hinter dieser Stelle sichtbar werdenden alttestamentlichen Vorstellungen von der eschatologischen Völkerwallfahrt zum Gottesberge und damit zusammenhängenden Vorstellungen vom Heilsmahl auf dem Weltenberge und vom Tempel der Heilszeit, der Gottesstadt auf dem Weltenberg usw. darin gefunden wird, daß die „Eingliederung der Heiden in die Gottesherrschaft" „als Gottes eschatologische Machttat, als die letzte große Offenbarung der freien Gnade Gottes" verstanden wird, der der Ruf an Israel, die Beschränkung auf Israel vorausgeht, Voraussetzung ist. „Jesu Predigt an Israel ist die Voraussetzung, sein Sterben für die Ungezählten die Inkraftsetzung, seine Wiederkunft die Realisierung des Gottesvolkes der Endzeit und der Königsherrschaft Gottes über alle Welt" (S. 62). Das kurze Schlußkapitel freilich „Und die Mission?" kann nicht recht befriedigen, zumal es die inzwischen unausgesprochen entstandene Spannung zwischen dem Kommen der Völker und dem Hingehen zu den Völkern nicht berührt.

Es ist zu begrüßen, daß Aufsätze zur Missionswissenschaft aus früheren Jahren in Sammelbänden jetzt wieder vorgelegt werden. In Heinrich

Schliers Buch „Die Zeit der Kirche" erheischen die Aufsätze „Von den Heiden", „Von den Juden" „Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit" Beachtung. Sie bieten exegetische Überlegungen über Röm 1, 18–32 und 2, 1–29, derart, daß der Aufsatz „Von den Juden" das in dem „Von den Heiden" Gesagte ergänzt. Die Heiden sind charakterisiert durch die „Abweisung der natürlichen Offenbarung"; von der „natürlichen" Gotteserkenntnis gilt, daß sie keinesfalls Offenbarungsquelle neben dem Evangelium, für das Heil bedeutsam ist, und zwar „weder in der legitimen lutherischen und reformierten noch auch in der katholischen Tradition" (S. 37). Nützlich ist die jeweilige Zusammenfassung der Überlegungen in Thesen. An Hand von drei Thesen wird „die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit" verdeutlicht; Heidenmission gibt es nur 1. „unter der Voraussetzung, daß Israel den Messias Jesus verworfen hat und dadurch selbst als auserwähltes Volk verworfen worden ist"; 2. „unter der Voraussetzung, daß Jesus von den Toten erweckt und zur Rechten Gottes erhöht ist, seinen Heiligen Geist gegeben und seine Apostel gesendet hat"; 3. „unter der Voraussetzung, daß das Ende der Welt, das mit Christus angebrochen ist und die Zeit bedrängt, nicht unmittelbar bevorsteht". Mit der Entscheidung für die Heidenmission wird jedoch „nicht eigentlich das Heil der Heiden, sondern das Heil Israels" (S. 97 f.) das Endziel. „Heidenmission gibt es also ... in der Zeit zwischen dem Fall und der Wiederaufrichtung Israels. Der Heidenmissionar Paulus treibt Heidenmission, um diese Wiederaufrichtung Israels zu beschleunigen" (S. 98). Für die Mission ist außerdem die Tatsache zu beachten, daß „der Übergang zur Heidenmission nur mit Zögern und offenbar unter starken innerkirchlichen Auseinandersetzungen" (S. 101) erfolgte. In Hans von Sodens gesammelte Aufsätze und Vorträge, die Hans von Campenhausen unter dem Titel „Urchristentum und Geschichte" herausgegeben hat, ist im 2. Band ein 1924 gehaltener Vortrag „Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart" aufgenommen, der nicht nur die Verschiedenheit der christlichen Mission in Altertum und Gegenwart sehr klar aufzeigt, sondern auch seinerseits eine Sicht der Mission erkennen läßt, die von der unseren stark verschieden ist. Sie ist dennoch für die gegenwärtige Mission und ihre Diskussion von erheblicher Bedeutung. Es macht uns zwar vielleicht bedenklich. wenn wir Mission und Propaganda nicht unterschieden sehen und wenn Mission bzw. Propaganda als „eine unveräußerliche Lebensfunktion aller echten und gesunden Religion", „Fortpflanzung des eigenen Lebens der Religion" (S. 56) bezeichnet wird, aber es wird ja hier, wenn auch mit uns fragwürdig gewordenen Termini unser eigenes Anliegen ausgesprochen, nämlich „der organische gleichsam biologische Zusammenhang von Kirche und Mission als zwei korrespondierenden Lebensfunktionen der Religion" (S. 57). Diesen Zusammenhang von Kirche und Mission sieht S. im

Altertum so, daß „das innere Wachstum der Kirche mit ihrem äußeren" zusammenfiel, daß „die Bedingungen und Bedürfnisse der Propaganda" „die innere Entwicklung der christlichen Kirche außerordentlich stark bestimmt" (S. 58) haben. Damit ist sicherlich die Gefahr eines geistlichen Kolonialismus vermieden. Es ist aber auch die Unterscheidung von äußerer und innerer Mission nicht möglich. Wichtig ist die Feststellung, daß die Mission über das antike Weltreich nicht hinausgriff, daß „nicht die (reichlich geübte) Assimilation, sondern die Dissimilation das Problem wurde" (S. 66), daß die Mission „nicht organisiert, aber organisch" war und laikal (nicht in erster Linie von Berufsmissionaren, sondern von Mensch zu Mensch) „auf den Wegen der natürlichen Verkehrsbeziehungen" geschah, eine Sache des „Enthusiasmus". Stößt man zu dem eigentlich Gemeinten vor, kann man den drei Erkenntnissen zustimmen, die S. aus der Geschichte als verbindlich für die Gegenwart gewinnt: „Assimilation, Organisation, Konzentration" (S. 70 f.).

Der Zusammenhang von Kirche und Mission, der von S. für die alte Kirche herausgestellt wurde, ist in den letzten Jahren immer wieder diskutiert worden. Es herrscht dabei weitgehend Übereinstimmung in der grundsätzlichen Einsicht, daß Mission und Kirche in ein neues, auf alle Fälle positives Verhältnis zueinander zu bringen seien, während auf der anderen Seite der Missionsbetrieb „praktisch weitgehend in den alten Bahnen des 19. Jahrhunderts" weiterläuft. Von diesem Widerspruch von Theorie und Praxis geht Friedrich Hübners Aufsatz „Konkrete Zuordnung von Kirche und Mission" aus, der die Grundgedanken eines vom lutherischen Kirchenamt im Auftrage der Bischofskonferenz erarbeiteten Memorandums wiedergibt. Er fordert einerseits „angesichts des ungeheuren Beharrungsvermögens alter Vereinsinstitutionen" und andererseits angesichts der Tatsache, daß junge Kirchen nicht Missionsgesellschaften, sondern Kirchenleitungen als Partner wollen und brauchen, die Übernahme der Verantwortung für die Missionsarbeit durch die Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands bzw. ihre Gliedkirchen und sucht zugleich „jede Verbeamtung der Missionsarbeit" zu vermeiden und „der Spontaneität und Initiative der Missionsleitung freie Hand" zu lassen. Eine Fülle von Gesichtspunkten bringt Gustav Menzels Bericht über die Aussprache des Deutschen Ev. Missionstages zum Thema „Kirche und Mission" unter dem Titel „Was muß bei uns anders werden?"[1]). Wie grundlegend Paul-Gerhard Arings Gedanken über „Das alte und das neue Schema unserer Missionsarbeit" das Verhältnis von Kirche und Mission ändern wollen, zeigt seine Feststellung: „Paulus hat gepflanzt, Apollos hat begossen; die Arbeit des Paulus ist beendet." A. sieht in den bisherigen Ver-

1) Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Sammlung neuer Dokumente über „Kirche und Mission in Deutschland" von Walther Ruf (Lutherisches Missionsjahrbuch 1956 S. 120–138).

suchen einer engeren Verbindung von Mission und Kirche die alte Zielrichtung unverändert walten, daß nämlich Europas Kirchen, früher Missionsgesellschaften, in Afrika und Asien missionieren, „weil die Kirchen und Gemeinden Afrikas und Asiens nicht in der Lage oder noch nicht imstande sind, als Kirchen zu existieren ... wenn wir ihnen nicht helfen". Die Kirchen Europas und die Kirchen in Asien und Afrika sind vielmehr vor die gleiche Aufgabe gestellt, Kirche zu werden und darin einander brüderlich zu helfen. Unter den daraus sich ergebenden Folgerungen ist besonders bezeichnend die, daß die alten Missionsfeste durch ökumenische Sonntage zu ersetzen seien, die daran erinnern sollen, daß es die „Kirchen in Übersee sind, die uns in unserem Gemeinde- und Glaubensleben begleiten ... und die von uns erwarten, daß wir das Gleiche tun, ihnen helfen, Kirche Jesu Christi zu werden, indem wir hier im Gehorsam gegen den Herrn der Kirche versuchen, selber Kirche Jesu Christi zu werden" [1]). Heinz Renkewitz' Vortrag über „Die Missionsverantwortung der Kirche" sieht das Problem Kirche und Mission grundsätzlich darin gelöst, daß in einer Gemeinde das Bewußtsein der Sendung lebendig wird, das freilich den Unterschied zwischen „äußerer" Mission und Mission im eigenen Lande aufhebt, aber ganz selbstverständlich den einen an diese, den andern an jene Aufgabe der universalen Sendung ruft und führt. Im geschichtlichen Zusammenhang sieht das Problem Mission und Kirche Gustav Weth in seiner Schrift „Mission und Kirche zwischen Vätererbe und Weltwende", in der es ihm darum geht, dem Vätererbe gerecht zu werden bei der Überwindung des von den Vätern nicht überwundenen Gegenüber von Mission und Kirche, der „unbehobenen Partner-Spannung" (S. 16). Das führt ihn jedoch nicht zur Ersetzung der Mission durch ökumenischen Austausch zwischen älteren und jüngeren Kirchen, sondern zu der Forderung, „sich in der gemeinsamen Missionsaufgabe der ganzen Kirche auf Erden, die an allen Enden des Westens und des Ostens wartet, so zu verbinden, wie es den Fingerzeigen Gottes und seinen Türöffnungen entspricht" (S. 32). Auf der einen Seite gilt dabei die doppelte Feststellung, „daß die Gesellschaftsgestalt der Mission von Hause aus nicht eine kirchlich minderwertige Notkonstruktion war, sondern ein Buß- und Freudenruf an die Gesamtkirche" (S. 34) und daß „die Aufgabe eines stellvertretenden Missionsdienstes der Missionsgesellschaften" für die Kirche „noch nicht abgeschlossen" (S. 36) ist, ohne daß freilich die Gesellschaften ein Hindernis sein dürften zur Übernahme dieses Dienstes durch andere. Auf der anderen Seite wird ganz stark betont, daß die Integration der Mission in die Kirche in erster Linie eine geistliche, erst in letzter Linie eine organisatorische Aufgabe ist, und daß darum „eine weniger vollkommene

1) Vgl. auch Thimme, Hans u. Rahe, Wilhelm: Kirche und Äußere Mission. Beschlüsse und Referate auf der Landessynode 1957 der Evang. Kirche von Westfalen. Witten 1958. Luther-Verlag. 95 S.

Form, in der sich aber die echten Lebensvorgänge ungehinderter vollziehen, wesentlich besser ist „als ein möglichst vollkommener Organisationsausdruck für die Einheit von Kirche und Mission, in welcher der Organisationstod lauert" (S. 39). Nicht recht einsichtig ist, weshalb für die Mission und auch für die Beteiligung der Kirche an der Mission „die freien Gaben des Glaubens und der Liebe" als unaufgebbar bezeichnet werden, nicht aber auch für die Kirche selbst entsprechend der Verzicht auf Kirchensteuer gefordert wird. Wie sich das Problem in amerikanischer Sicht darstellt, zeigt Georg F. Vicedoms Aufsatz über „Mission und Heimatgemeinde bei den lutherischen Kirchen Nordamerikas". Obwohl die lutherischen Kirchen Nordamerikas darin mit anderen amerikanischen Kirchen eins sind, daß Mission ihnen ein selbstverständliches Stück kirchlichen Dienstes ist, das keiner besonderen Veranstaltungen und Anstalten bedarf, besteht ihre Besonderheit darin, daß sie zunächst und zumeist den Zusammenhang mit den Mutterkirchen und deren Missionen wahrten und weithin dem kontinentalen Missionsdenken verpflichtet blieben, z. B. hinsichtlich der Nüchternheit gegenüber der erzieherischen und sozialen Tätigkeit. Hier ist jenes Sendungsbewußtsein spürbar, das sich gleichzeitig an die Entkirchlichten des eigenen Landes wie nach Südamerika wie in die Heidenmission wendet und schließlich die großzügigste Hilfe für die „verwaisten Missionen" und deren Kirchen geleistet hat.

Die im wesentlichen berichtende Literatur macht zu einem nicht unbedeutenden Teil das faktische Verhältnis von Mission und Kirche deutlich. Es ist bezeichnend, daß Neger- und Indianer- (und Juden-)mission von Paul Toaspern in seinem Werke „Wesen und Wege der Volksmission im amerikanischen Protestantismus der Gegenwart" behandelt werden. Das ist freilich für die Negermission schon aus dem Grunde naheliegend, daß als ihr Ziel „die Überbrückung der rassischen Gegensätze in den einzelnen Gemeinden, der gemeinsame Gottesdienst von Christen mit dunkler und heller Hautfarbe" (S. 254) verstanden wird und das wesentliche Interesse beansprucht, weil Rassentrennung jeder Art als Widerspruch zur Schrift und Demokratie empfunden wird. In der Indianermission steht der „Dienst der Hinführung des Indianers zu einer vollen Staatsbürgerschaft und der Überbrückung der rassischen Gegensätze" (S. 181 f.) zurück hinter dem direkt missionarischen Dienst, in dem der Schule die größte Wichtigkeit zugeschrieben wird. Die knappe Unterrichtung über diese sonst so wenig bekannten Arbeiten ist zu begrüßen. In dem vom Luth. Weltbund herausgegebenen Überblick über „Die lutherischen Kirchen in der Welt" beschreibt Rajah B. Manikam das „Luthertum in Asien" und Fridtjov Birkeli das „Luthertum in Afrika". Der Skizzierung der lutherischen Kirchen oder Missionen in Japan, China, Hongkong, Taiwan, Malaya, auf den Philippinen, in Indonesien, Neuguinea, Indien, Pakistan, Burma und im islamischen vorderen Orient geht eine Charakte-

ristik Asiens als einer „Welt in Aufruhr" voran, in der die Christenheit eine verschwindende Minderheit ist (und in der christlichen Minderheit wiederum die Lutheraner eine Minderheit) und die unter vier Aspekten beschrieben wird, dem politischen, ökonomischen, sozialen und religiösen. Am wichtigsten dürfte die Beobachtung sein, daß Asiens Kollektivismus „dem Individualismus und oftmals dem modernen Utilitarismus Platz macht" (S. 169), und daß zugleich die alten Religionen neues Leben bekommen bzw. der Nationalismus religiöse Prägung bekommt und diese Religionen sich gegen den christlichen Ausschließlichkeitsanspruch zur Wehr setzen. An der radikalen Umwandlung Asiens wird dem Christentum ein entscheidender Anteil zugeschrieben und betont, daß die Christen Asiens trotz ihrer Verbindung mit den westlichen Kirchen „immer die Bewegungen für nationale Unabhängigkeit unterstützt" haben. „Der größte und einzigartigste Beitrag des Christentums in Asien" wird darin gesehen, „daß es ein neues Gefühl der Hoffnung zu denen gebracht hat, die bisher unterdrückt waren . . . Neben dem geistlichen Trost beschenkt es den unterdrückten Menschen mit einem neuen Glauben an Hoffnung und Fortschritt" (S. 170). Über Afrika erscheint in Birkelis Darstellung stark der Schatten des Kolonialismus, obgleich auch neben den „grenzenlosen Leiden" die „unbestreitbaren Vorteile" gewürdigt werden, die die Kolonisierung Afrika gebracht hat. B. stellt zwei Prinzipien fest, die die Entwicklung der Mission in Afrika bestimmt haben, „die Kolonialmission, die dem Staat und der offiziellen Kirche dient" und der ein wirklicher Fortschritt versagt geblieben sei, und die von dem „lutherischen Gedanken des allgemeinen Priestertums" ausgehende, „freiwillige Mission, die selbständige afrikanische Christenscharen oder Gemeinden sammeln wollte" (S. 200), und glaubt in der lutherischen Mission drei Strömungen zeigen zu können, einmal den „lutherischen Strom, der durchgehend die Arbeit der Brüdergemeine trug", sodann „die vielen rein lutherischen Gesellschaften", schließlich den „lutherischen Anteil an der Arbeit interkonfessioneller Gesellschaften" (S. 202), die sich jedoch alle, auch wenn sie, vor allem im Anfang, nicht im Dienste der Kolonialmächte stehen wollten, „doch der Kolonialatmosphäre", in der ihre Arbeit sich vollzog, nicht wirklich zu entziehen vermochten. Mehrfacher Hinweis auf die große Bedeutung der lutherischen Lehre von den zwei Regimentern und ihres Verständnisses bzw. Mißverständnisses sollte zu entsprechenden umfassenderen Studien anregen. Auch Siegfried Grundmanns großes Werk „Der Lutherische Weltbund, Grundlagen, Herkunft, Aufbau" schließt ein Kapitel über die Weltmission als die erste der Arbeiten des Lutherischen Weltbundes ein. Wichtig ist neben der notwendigerweise nur sehr knappen Skizzierung der einzelnen Missionsgebiete und jungen Kirchen die vorausgehende kurze Darstellung ihrer gegenwärtigen Hauptprobleme, unter denen die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihrer

Bekenntnisgrundlage voransteht, über die beachtliche Aussagen gemacht werden. Als Voraussetzungen für eine lutherische junge Kirche werden anstatt oder in Modifizierung der „überalterten" drei Selbst (Selbsterhaltung, Selbstverwaltung und Selbstausbreitung) genannt: „Anerkennung eines Minimums der historischen ökumenischen und reformatorischen Bekenntnisse, usus spiritualis dieser Bekenntnisse durch ihre Aktualisierung in der confessio in actu und gegebenenfalls in einer neuen confessio scripta, Ausbildung einer irgendwie gearteten Verfassung, insbesondere aber eigenständige Entfaltung des ökumenischen Amtes der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, seine Ordnung auf partikularkirchlicher Grundlage einschließlich der Regelung der Lehrzucht und des Disziplinarrechts" (S. 438).

Zwar ohne wissenschaftliche Ansprüche, aber als eine Hilfe für Verkündigung und Unterweisung, als Sammlung nicht nur gedruckten, sondern auch ungedruckten Materials von Wert ist Karl Paeschkes Buch „Das gute Wort in der Welt". Nicht nach homiletischen oder katechetischen, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten angelegt, ist es von sonstigen „Beispielsammlungen" dadurch unterschieden, daß es in erster Linie als Ganzes und als ein Gesamtbild vom Leben der jungen Kirchen in seinen mannigfaltigen Äußerungen gewertet und gelesen werden will. Ähnlicher Art ist Arno Lehmanns „Gottes Volk in vielen Ländern", das noch weniger direkt auf Predigt und Unterricht bezogen ist, Sachkenntnis von der ökumenischen Kirche bzw. den jungen Kirchen der Welt vermitteln will, freilich nicht nach Sachfragen, sondern nach Gebieten gegliedert. In diesem Zusammenhang darf auch auf die im Auftrag des Evangelisch-Lutherischen Zentralmissionsverein von Bayern von Walther Ruf herausgegebenen Handreichungen „Mission im Dienst an der Gemeinde" (es liegen mir die Handreichungen 1956–1959 vor) und die im Auftrag der bayerischen Missionskonferenz ebenfalls von Walther Ruf herausgegebenen Handreichungen „Mission und Unterweisung" (bisher erschienen die Handreichungen 1958 und 1959) hingewiesen werden, die Material für Missionspredigten, Missionsstunden, Unterrichtsstunden, Gebetsformulare u.a.m. sowie nützliche Literaturangaben bieten.

Mit systematischer Klarheit und Anschaulichkeit zugleich hat Walter Freytag seine „Eindrücke einer Studienreise" in der Schrift „Kirchen im neuen Asien" dargestellt, die Christenheit und Kirche in Neuguinea, Indonesien, Indien und China beschreibt, voran in wenigen kräftigen Strichen „Das neue Asien" und hernach „Die kirchliche Wirklichkeit im neuen Asien", die einerseits und auf den ersten Blick „genau die Grundtendenzen und auch die Grenzen ihrer Umwelt" (S. 52) widerspiegelt und doch auf der anderen Seite deutlich anders ist, wegen „des Anderen", Christus. Aus alledem formt sich dann „das veränderte Bild der Mission", das mit den drei Stichworten

Einschränkung, Ausweitung und missionarische Existenz wiedergegeben wird, die den „Weg in neue Dimensionen" (S. 63) weisen. Aus Hans Neumeyers Bericht „Begegnung mit jungen Kirchen" sollte der Eindruck Beachtung finden, daß die Mission ein „ungeheures Wagnis", ein Experiment ist. „Wenn der Mensch das Evangelium in die Hand nimmt und hingeht, beginnt eine Geschichte voller Irrtümer und Fehlleitungen, wenn nicht Verführungen. Wer kann es eigentlich verantworten, einen Missionar zu senden? Wenn Christus es nicht verantwortete mit seinem Menschgewordensein, mit seinem Missionsbefehl, dann müßten wir die Hände davon lassen" (S. 50). Über eine einzelne Kirche Asiens, nämlich „Die Kirche von Südindien" unterrichtet ein vortreffliches Studienheft von Hans-Werner Gensichen, das vor allem die zum Verständnis und weiterem Studium unentbehrlichen und sonst schwer erreichbaren Dokumente dieser Kirche und Äußerungen ihrer Theologen enthält, und zwar sowohl zum Werden dieser Unionskirche und ihren Anfängen wie zu ihrem Wesen, wie schließlich auch zu ihren Beziehungen zu den nicht unierten südindischen Nachbarkirchen, insbesondere zu den lutherischen. Wichtig ist gerade für dies Heft die Angabe von Quellen und Literatur. Hanna Wolf bemüht sich in ihrem „Indischen Bilderbuch zum Leben Jesu", Jesu Leben, Taten und Worte auf lebendig gezeichnetem indischen Hintergrund zu sehen, das indische Leben der Gegenwart als das Anschauungsmaterial zu benutzen, um Jesus in Indien zu vergegenwärtigen. Man wird zwar mit einiger Zurückhaltung von den „Christuskräften" zu reden haben, die „das indische Leben durchfluten und beleben" (S. 8) sollen, aber die Forderung nach einer eigenen, genuin indischen Form des Christseins und der Kirche aufnehmen müssen. Nach den schönen Werken des Katholiken Sepp Schüller und des Amerikaners Daniel Johnson Fleming erschließt erstmals auf deutscher evangelischer Seite Arno Lehmann „Die Kunst der jungen Kirchen", von der Proben in mehr als 140 Abbildungen geboten werden. Der einführende Text und die wichtigen Anmerkungen umfassen außer Malerei, Skulptur und Architektur auch Dichtung, Tanz, Drama und Musik und stellen den Betrachter der Bilder vor eine Fülle theologischer Probleme. Eine umfangreiche Bibliographie schafft die Möglichkeit, die reichen und schönen Schätze, die das Buch birgt, weiter zu vermehren. Bemerkenswert ist, daß die Bildunterschriften außer in deutscher, englischer und französischer auch in schwedischer und russischer Sprache gegeben werden. Das von Alice Bühring herausgegebene schöne Bändchen „Gotteslob in allerlei Volk" bringt in deutscher Übersetzung „Lieder und Gedichte asiatischer und afrikanischer Christen" als mannigfaltiges Echo auf die von den Weißen gebrachte Christusbotschaft, in dem auch die Auseinandersetzung mit dem Weißen mitklingt, und in dem selbstverständlich nicht ein umfassendes dogmatisches System mit unanfechtbar korrekten Aussagen gesucht werden

darf, wohl aber die Stimme des glaubenden oder um Glauben ringenden Herzens und der Gemeinde in aller Welt deutlich vernehmbar wird.

Gerhard Rosenkranz geht in einer Abhandlung „Europa in Asien und Afrika" den Beziehungen zwischen Europa bzw. dem Abendland einerseits und Asien und Afrika andererseits nach. Er durcheilt die Jahrhunderte vom Altertum bis zur neuesten Zeit, zeigt treffend die geistigen Hintergründe und geschichtlichen Folgen der Begriffe Abendland und Europa und die Rolle der Mission in der voreuropäischen und europäischen Epoche. Ihre Verbindung mit dem Kolonialimperialismus und der westlichen Zivilisation scheint freilich samt dem Problem des Kolonialismus zu einfach gesehen; die Linien sind manchmal zu gerade gezogen z. B. werden die „Missionen, die ihren Weg weitergehen, wie ihre Väter im 19. Jahrhundert ihn angetreten haben" (S. 578) zu schnell abgetan und zu einseitig gesehen; und so schnell kann man über Hendrik Krämers Werk „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt" (S. 580) nicht hinweggehen. Wider Erwarten taucht als Ergebnis der mit Recht kritischen Gedankengänge die Erwartung einer „geistigen Führung" in Asien und Afrika auf, die „nur ein Europa übernehmen" könne, „das seine Entfremdung vom lebendigen Geist und das Unheil, das es dadurch der Welt gebracht hat, als seine Schuld vor Gott, der ihm seinen Herrschaftsauftrag gegeben hat, bejaht, sich ihre Vergebung von ihm schenken läßt und von beiden die Kraft gewinnt, der Welt mit der Technik ihre tragenden Kräfte christlicher Freiheit und christlichen Herrentums zu vermitteln" (S. 585). Dann wird Europa, das ist das Ergebnis der Abhandlung, „in der geistigen Führung Asiens und Afrikas die Sendung erfüllen, an der es in der Vergangenheit schuldig geworden ist" (S. 586). Sehr deutlich zeigt Robert Schinzingers Aufsatz über „Die Kulturproblematik des heutigen Japan" das Entweder-oder, vor das die christliche Botschaft den Menschen stellt, als das wesentliche Hindernis für den Eingang des Evangeliums in Japan; er zeigt weiter den faktisch religiösen Charakter des Shintoismus auch da, wo er zur Nichtreligion erklärt wird, und es wird schließlich deutlich, wie stark westliches Denken durch christliches oder gar alttestamentlich jüdisches Erbe bestimmt ist, da angesichts der japanischem Denken zugrundeliegenden „tat- und sprachlosen, gefühlsmäßigen und beinahe amorphen Einheit des Seins, das farbige Mannigfaltigkeit wie stille Leerheit ist", als Grundlage westlichen Denkens die Idee des Schöpferischen erscheint, auf Grund deren die Einheit des Seins „aus der schöpferischen Tat des Weltenbaumeisters" stammt und „daher immer architektonischen Werk-Charakter" (S. 612) hat. Jörg Krämer arbeitet klar „Die Bildungsziele des Islam und ihre gegenwärtige Problematik" heraus. Dem autoritätsgebundenen, enzyklopädisch ausgerichteten, von Klassifizieren und Subsummieren und Systematisieren beherrschten Bildungsideal ist der „nicht minder autoritätshörige und deshalb im Grunde

nicht minder unfruchtbare" „vermeintliche, oft seltsam widerspruchsvolle Rationalismus des modernistischen Reformers, der sich dem Neuen der westlichen Bildung ergeben hat" (S. 228), gegenübergetreten. Die Aufgabe ist die Wiedererweckung der „ungenutzten oder verschütteten Schätze" (S. 274) der islamischen Vergangenheit nicht als Idol, sondern als Ideal. Wie stark der hier wirksame „überaus katholische Instinkt des Islam" (S. 274) auch in offiziell säkularem Staate wirkt, zeigt Gotthard Jäschkes sehr instruktiver Aufsatz über „Die christliche Mission in der Türkei", der Geschichte und Gegenwart der Islammission und ihre mancherlei Methoden darstellt und zeigt, daß auch bei völligem Abbau des gegenseitigen Mißtrauens zwischen Christen und Moslems und weitestgehender gegenseitiger Abbitte ein „abgrundtiefer Graben" bestehen bleibt, über den nur das Wunder des Heiligen Geistes führen kann.

Vielfältige Berichte aus dem Gesamtgebiet der ärztlichen Mission hat Samuel Müller in einem stattlichen Band „Ärzte helfen in aller Welt" herausgegeben. Es sind Berichte aus ärztlicher Arbeit „In Wildnis und Urwald", über „Besondere Dienste", nämlich an Aussätzigen, Tuberkulösen, Geisteskranken, Blinden und unter Mohammedanern, über „Arzt und Schwester in der Gemeinde", die in die Frage ausmünden „und wie weiter?" Günther Teichlers Satz „Der Schlüssel zum Verständnis der Einheimischen Afrikas heißt: die Medizinmänner verstehen" (S. 13) gibt eine Einsicht wieder, die nicht nur für Afrika gilt, sondern in allen Gebieten ärztlicher Mission, die es immer irgendwie mit magischer Heilkunst zu tun bekommt, nicht nur unter Heiden, sondern auch unter Christen, nicht nur unter Ungebildeten, sondern auch Gebildeten. In vielen der Berichte taucht die Problematik des missionsärztlichen Dienstes auf, die durch sein grundsätzliches und praktisches Verhältnis zum evangelistischen Dienst und durch die Beziehung auf die Heilungstätigkeit Jesu und der Apostel gegeben ist, so in Gottfried Riedels Bericht über den Dienst „An Aussätzigen" (besonders S. 94 ff.) und in Hans Meisters Beitrag „Die Kirche neben dem Krankenhaus" (besonders S. 162 f.). Grundsätzlicher Art ist Martin Scheels Aufsatz „Missionsärztliche Arbeit am Scheidewege", der in biblischer Besinnung und angesichts der Existenz und Situation der jungen Kirchen die Frage „nach dem Ort ärztlichen christlichen Dienstes in Mission und Kirche" (S. 214) stellt, und als den Sonderauftrag, den ein christliches ärztliches Werk auszuführen hätte, und der nicht von Regierungsstellen erfüllt werden kann, den doppelten nennt: „1. Antwort auf Sinnfragen, welche sich in Krisensituationen ergeben; die Botschaft von der Erlösung zu einer Zeit auszurichten, in der besondere Offenheit für sie besteht. Das geschieht durch Verkündigung und Gebet, indem der Mitarbeiterstab und die Patienten eine Art christliche Familie bilden. 2. Christliches Leben darzustellen ... nicht nur Mitleid, sondern aktive Sorge, Selbstlosigkeit und Dienst" (S. 215). Dem entspricht Alexander Fritz' Beitrag „Der Regierungs-

arzt", in dem als der Kern der Aufgabe des Missionsarztes moderner Prägung, „ob er nun im Dienst einer Missionsgesellschaft, einer Kirche oder einer Regierung steht" (S. 235 f.) die Diakonie bezeichnet wird. Besonders hingewiesen sei auf die Versuche einer Diakonissenschaft in den jungen Kirchen, wie sie Christa Kupfernagels Aufsatz „Das Krankenhaus im Gefüge der jungen Kirche" (besonders S. 179 f.) für Indien und Eva-Maria Schüttes Aufsatz über „Diakonissen in Japan" beschreiben. Als Ergänzung dieses Sammelbandes kann Albert Schweitzers kurze Skizze „Wie mein Lebenswerk entstand" gelten. Über „Die christliche Frau in Afrika und Asien" berichtet in Auswertung einer Umfrage Ursula Brennecke, die auch in dem genannten missionsärztlichen Sammelband über „Die Mitarbeit der Frau" referiert hat. Es werden die mancherlei Probleme deutlich, die sich für die Frauen aus der sozialen Umwandlung Asiens und Afrikas und aus ihrer neuen Stellung in der christlichen Gemeinde ergeben, und die sich als letztlich die gleichen herausstellen, „die auch uns in Kirche und Gemeinde, Familie und Ehe immer wieder Not bereiten und auf die wir Antwort suchen" (S. 54). Konkretisiert wird dieser umfassende Überblick in B. F. Rosin-Reussers Schrift „Indonesische Frauen in der Kirche von heute". Es werden indonesische Frauen vorgestellt als Gemeindemütter, in der „Müttergemeinschaft" oder kirchlichen Frauengruppe, in der „Indonesischen christlichen Frauenvereinigung", in der Verkündigung und als Pfarrfrau. Sie haben ihren Platz im Ältestenamt, sie können ein volles Pfarramt versehen, sie wirken in der Gemeinde; in der „kirchlichen Frauengruppe" sind Bibelarbeit und Geldbeschaffung für die Kirche wesentlich. Und sie wirken im öffentlichen Leben; die „Christliche Frauenvereinigung" hilft den Frauen in der Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Aufgabe, namentlich auf sozialem und erzieherischem Gebiet. Sie sind sich auf der einen Seite dessen bewußt, daß die Stellung der christlichen Frau eine andere ist als die der Frau in der nichtchristlichen Umgebung, aber sie haben sich auch mit der hergebrachten Geringerschätzung der ehelos bleibenden Frau auseinanderzusetzen und trachten darum, obwohl ihnen alle Berufe offen stehen, besonders stark nach der Ehe. In diesem Zusammenhang sollte nicht übersehen werden Krishna Nehrus, von Gertrud Lehmann übersetztes schönes Buch „Indische Frauen", das zwar keine christliche Frauen darstellt, in dem aber die jüngere Schwester des indischen Ministerpräsidenten die Porträts indischer Frauen zeichnet, die sie in ihrer Gefängnishaft kennengelernt hat, politischer sowohl wie krimineller Häftlinge, mit einem tiefen menschlichem Verstehen. Das Buch stellt, obwohl die Mission völlig außerhalb seines Horizontes liegt, die unausgesprochene Frage, wie dem edlen Menschentum, das sich darin bezeugt, Evangelium zu verkündigen sei.

(Fortsetzung folgt)

KURZBERICHTE

Die Bibel in der Welt. Jahrbuch des Verbandes der Evangelischen Bibelgesellschaften in Deutschland. 1958. 144 S.

Das geschmackvoll gedruckte und illustrierte Jahrbuch der deutschen evangelischen Bibelgesellschaften für 1958 enthält eine Reihe von lehrreichen Aufsätzen über die Revision des alttestamentlichen Teiles der Lutherbibel, über moderne Bibelübersetzungen in orientalische Sprachen, über die Bibelverbreitung und Rezensionen über hierhergehörige Literatur. Neben diesen sämtlich interessanten und lehrreichen Arbeiten ist besonders zu nennen die sehr klare Besinnung von Oskar Söhngen über die personale Autorität der Bibel, der dankenswerte Bericht über 60 Jahre des Nestleschen Griechischen Neuen Testaments und die Ausführungen von Helmut Adamek über die Gesichtspunkte bei der Gestaltung der Bibellese in der evangelischen Kirche in Deutschland. Auch der sachlichen Kritik an Pfäfflins „Neuem Testament in der Sprache von heute" kann man nur zustimmen. Das Jahrbuch ist in jeder Hinsicht empfehlenswert.

Werner Georg Kümmel

Druckfehlerberichtigung

zu dem Aufsatz „Augustin-Literatur"
in Heft 1 dieses Jahrgangs (ThR).

Seite 15, Zeile 1: De ver. rel. statt De rer. rel.
Seite 15, Zeile 3: gignerentur statt gegnerentur
Seite 24, Zeile 10: Photin statt Plotin
Seite 49, Zeile 21-23: Porphyrios statt Prophyrios

Die Petrus-Rom-Frage

Ein Forschungsbericht

von Erich Dinkler

Seit dem Erscheinen des offiziellen Berichtes über die zwischen 1940 und 1949 unter der Peterskirche zu Rom durchgeführten Grabungen ist die Auseinandersetzung über die römische Petrustradition wieder sehr lebendig geworden. Die Lebhaftigkeit der Auseinandersetzung, die sich erfreulicherweise nicht einfach auf konfessionelle Positionen und apologetische Interessen festlegen läßt, sondern quer durch die Konfessionen hindurchgeht, spiegelt sich in einer fast unübersehbaren Literatur wider. Wir verzichten hier auf ihre vollständige Erfassung und wollen versuchen, der Erörterung der neuen Gesichtspunkte in der Beurteilung der Quellen und der Feststellung der archäologischen Tatsachen sowie deren Interpretation den größeren Raum des Berichtes zu geben. Der Charakter eines Sammelberichts bringt es mit sich, daß hierbei nicht sämtliche Argumente eines Autors nebeneinander und mit Verzeichnung der jeweiligen Akzente vorgelegt werden können, daß wir vielmehr auf eine Darlegung des gegenwärtigen Standes der Forschung und Definition noch offener Aufgaben im Vergleich mit gelösten und auch auf eine Fixierung der der Lage der Dinge nach unlösbaren Fragen aus sind.

Die *Petrusfrage* läßt sich dahingehend formulieren: Wie alt und zuverlässig ist die Tradition, die behauptet, daß Petrus in Rom den Märtyrertod starb und daß er am vatikanischen Hügel begraben sei? Auf diese Kernfrage läuft die ganze Diskussion hinaus und gliedert sich von selbst in eine literarische und eine archäologische Fragestellung, die jedoch zur Fixierung eines Ergebnisses zu kombinieren sind. Daneben spielen Fragen des Lebens Petri eine Rolle und geht es endlich um die exegetische sowie dogmatische Frage: Wieweit hat Petrus inmitten des Apostelkreises vom historischen Jesus selbst durch die Übertragung der Schlüsselgewalt ein Sonderrecht erhalten, das nicht nur ihm selbst, sondern auch seinen Nachfolgern in seinem Amt gilt?

Das im Neuen Testament gebotene Bild vom Jünger und Apostel Petrus weitete sich im zweiten Jahrhundert literarisch zu einer *Petrustradition,* als Aussagen über den Märtyrer Petrus und seinen Tod in Rom explicite for-

muliert wurden. Die sich zwischen dem Verfasser des 1. Clemensbriefes und Leo I. entwickelnde und festigende Petrustradition wurde eigentlich erst durch ihre Infragestellung seitens der Waldenser und seitens des Marsilius von Padua in dessen Defensor Pacis zu einer ‚Petrusfrage'. Sie sollte einerseits allein der historischen Wahrheit dienen, konnte anderseits aber nicht umhin, Folgerungen für die Lehre vom Primat Petri und seiner Nachfolger auf dem römischen Stuhl miteinzubeziehen. Nachdem in der nach der Leipziger Disputation von 1520 erschienenen anonymen Schrift ‚Tractatus quod Petrus apostolus nunquam Romae fuerit' die protestantische Kritik die Petrusfrage durch ein klares Nein gegenüber einem römischen Aufenthalt des Petrus zu beantworten versuchte, hat die kath. Kirche die dogmatische Fixierung der Tradition in der Sessio 4 des vatikanischen Konzils beschlossen, in der sogenannten Constitutio dogmatica de ecclesia Christi, und hier durch ihr Ja zur Tradition die ‚Frage' als solche zu eliminieren versucht[1]). Freilich sind historische Fragen oft durch die Art der Quellen, bzw. die Unvollständigkeit ihrer Berichte, dazu verurteilt, einmal gestellt, nicht sobald zu verschwinden, es sei denn, daß neue Quellenfunde, die eine abschließende Gewißheit bringen, der Frage die Unabgeschlossenheit nehmen.

Der Entschluß des verstorbenen Papstes Pius XII., anläßlich der Erweiterungsarbeiten in den Grotten für das Papstgrab Pius' XI., die eine Tieferlegung des Fußbodens der Grotten erforderten, weitergraben und die Petrusfrage möglicherweise archäologisch eindeutig lösen zu lassen, ist zweifellos kühn gewesen und war gewiß von der Hoffnung bewegt, die wissenschaftliche Streitfrage durch ausweisbaren Befund aus dem Wege zu räumen. Vielleicht war der Entschluß auch dadurch erleichtert, daß ja beim Ausbleiben einer archäologischen Evidenz kein Argument gegen die Zuverlässigkeit der Tradition neu hinzukommt, die Grabung also ohne letztliches dogmatisches Risiko durchgeführt werden kann. Gleichwohl war der Entschluß kühn, da er natürlich nicht nur die Kuppel Michelangelos gefährdete, sondern auch alle Schichten unter der Confessio, wo nach der Überlieferung das Petrusgrab seine Stätte hat, der neuen wissenschaftlichen Diskussion freigab.

Seit dem Erscheinen des Werkes von Hans Lietzmann über „Petrus und Paulus in Rom", insbesondere der 2. Auflage von 1927, hatte sich eine weitgehende Übereinstimmung in der Behandlung der Petrusfrage ergeben: Man neigte zur Bejahung einer großen Wahrscheinlichkeit der römischen Petrustradition, soweit sie das Martyrium des Apostels in Rom betrifft. Offen blieb freilich die Frage nach der Richtigkeit der Tradition von der Bestattung am Vatikan und die Frage nach dem Beginn einer kultischen Verehrung am Apostelgrab. Insbesondere war Lietzmanns These von der Translation der

1) Zur Geschichte der Petrusfrage vgl. F. Chr. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, 1845, 671–677; K. Heussi, I: 8–14; O. Cullmann, Petrus, 75–81.

Gebeine von Petrus und Paulus von den Bestattungsplätzen am Martyriumsort nach der Gedächtnisstätte ad Catacumbas an der Via Appia umstritten und durch A. von Gerkan's der 2. Auflage der Monographie beigefügte archäologische Bestandsaufnahme der christlichen Anlagen unter San Sebastiano und deren Interpretation faktisch in Frage gestellt. Die gegen Lietzmann sich erhebenden Stimmen von H. Dannenbauer und diesem folgend Joh. Haller vermochten sich zwar nicht durchzusetzen. Ihr Anliegen aber nahm K. Heussi auf. Er kämpft seit 1936 mit immer neuen und auch modifizierten oder korrigierten alten Argumenten für die These, Petrus sei niemals in Rom gewesen und deshalb auch nicht dort als Märtyrer gestorben und begraben. Seit 1952 vertritt er die auf einer eigenen Interpretation von Gal. 2, 6 sich gründende Ansicht, Petrus sei bereits bei Abfassung des Briefes an die Galater im Jahre 56 nicht mehr unter den Lebenden gewesen. Eine seit langem fehlende und sehr zu begrüßende Monographie über „Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer" legte 1952 O. Cullmann vor. Sie wurde in viele Fremdsprachen übersetzt und fand positive Aufnahme auch in der katholischen Literatur, weil C. nicht nur bejahend zur Authentie von Mt. 16, 17–19 als Jesuslogion sich aussprach, sondern überhaupt die Führerrolle Petri während der Lebenszeit Jesu anerkannte. Andererseits richtete sich die katholische Kritik gegen C.'s Auffassung, daß die Petrus gegebene Verheißung nur ihm als Apostel und nicht den Nachfolgern auf dem Stuhle Petri gegolten habe. In der Frage des Rom-Martyriums folgte Cullmann etwa der Linie Lietzmanns. Ferner konnte C. bereits die Ergebnisse der Ausgrabungen unter St. Peter einbeziehen. Ein aus einem Vortrag hervorgegangenes Buch erschien 1956 von Th. Klauser, das in der Prägnanz der Formulierungen und kritischen Sichtung der Ergebnisse des offiziellen Ausgrabungsberichts, der *Esplorazioni,* durch zuverlässige Pläne und Reichhaltigkeit des in Text und Anmerkungen gebotenen Materials von Bedeutung ist. Es kann direkt als Ergänzung zu Lietzmanns Monographie gewertet und empfohlen werden, auch wenn es, durch die Themastellung ganz berechtigt, die literarischen und liturgiegeschichtlichen Fragen nur kurz behandelt. Aus der Fülle von Veröffentlichungen herausragend ist zweifellos die englische Publikation von J. Toynbee und J. Ward Perkins, die 1956 erschien und in erster Linie die Ausgrabungen unter St. Peter behandelt, in zweiter Linie erst die literarischen Fragen zur Sprache bringt. Auch hier ist die Verarbeitung eines reichen Quellenmaterials und einer großen Zahl von Publikationen zum Thema hervorzuheben. Im Unterschied zu Klauser bewegen sich die beiden englischen Autoren weitgehend in der Linie der von den ‚Esplorazioni' gebotenen Lösungen. Die Geschlossenheit des Buches ist beachtlich, zumal Miss Toynbee katholischer und Ward Perkins evangelischer Konfession ist und nirgends gesagt oder deutlich wird, wer nun in diesem oder jenem Kapitel federführend war. Als letzte umfang-

reichere Monographie ist die von E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten, von 1957 zu nennen. Der Verfasser war selbst an den Ausgrabungen führend mitbeteiligt und ist einer der Herausgeber der ‚Esplorazioni'. Das Buch ist verständlicherweise apologetisch orientiert, es verteidigt die These der Ausgräber, daß das Petrusgrab entdeckt sei, räumt freilich auch ein, daß man nicht sagen könne, „daß der Grabungsbericht selber absolut fehlerfrei sei" (S. 93). – Wir stellen diese Übersicht an den Anfang des Berichtes, um die uns besonders wichtig erscheinenden Bücher und darin entfalteten Positionen aus der Vielzahl der übrigen Literatur herauszuheben, womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß nur in den bisher genannten Büchern ein bleibender Wert stecke. Vielmehr sind grundlegende Untersuchungen anderer Forscher oft in Aufsätzen zu finden. Zu nennen sind hier besonders A. M. Schneider und A. von Gerkan (gegen den sich vor allem das Buch von Kirschbaum richtet und der bereits auf dieses antwortete). Weitgehend sind diese Aufsätze schon in den herausgestellten Büchern verwertet. Es geht einem freilich bei der Lektüre der Aufsätze zur Petrusfrage ähnlich wie bei der über die Qumranfunde: man kommt beim Sichten, das nun einmal ein Sammelbericht erfordert, bisweilen in Verlegenheit, da nicht in allen Fällen Methode und Ergebnisse dem aufgewendeten Fleiß entsprechen.

1. Die Diskussion der literarischen Quellen

*Literatur**): K. Aland, Wann starb Petrus? NTSt 2 (1955/6) S. 267–275. – Ders., Petrus in Rom. HZ 183 (1957) 497–516. – Ders., Petrus in Rom. Eine notwendige Bemerkung, Dt. Pfarrerblatt 58 (1958) S. 79–81. – B. Altaner, Neues zum Verständnis vom 1. Clem. 5, 1–6, 2, in: Historisches Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft 62–69, 1949, S. 25–30. – B. M. Apollonij Ghetti, A. Ferrua, E. Josi, E. Kirschbaum, Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano, eseguite negli anni 1940–1949. Città del Vaticano. Rom 1952, 2 Bde (abgekürzt zitiert als: *Esplorazioni*). – C. K. Barrett, Paul and the „Pillar" Apostles, in: Studia Paulina in Honorem J. de Zwaan. Haarlem 1953, S. 1–19. – S. Bettini, Tusco e Basso Consulibus, A proposito della tomba di San Pietro, Jahrbuch der Österr. Byzant. Gesellschaft 1 (1951) 67–87. – O. Betz, Felsenmann und Felsengemeinde, ZNW 48 (1957) S. 49–77. – R. Bultmann, Die Frage nach der Echtheit von Mt. 16, 17–19. Theol. Bl. 20 (1941) S. 265–279. – H. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. 1936. – Ders., Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht. Tübingen 1953. – Ders., Bericht in: Verkündigung und Forschung 1942–46, (1946/7), S. 230. – V. Capocci, Gli scavi del Vaticano. Alla ricerca del sepolcro e alcune note di diritto funerario romano. Studia et documenta historiae et iuris 18 (1952) S. 199–212. – Ders., Sulla concessione e sul divieto del sepultura nel-

*) Die Abkürzungen entsprechen, soweit benutzt, den in ‚Religion in Geschichte und Gegenwart' 3. Aufl. Bd. II, XV–XXV angeführten.

mondo Romano ai condannati a pene capitale, ibid. 22 (1956) S. 266–310. – J. Carcopino, Études d'histoire chrétienne. Paris 1953. – Ders., De Pythagore aux Apôtres. Paris 1956. – H. Chadwick, St. Peter and St. Paul in Rome: The problem of the memoria Apostolorum ad Catacumbas. JThSt NS 8 (1957) S. 31 bis 52. – H. Clavier, *Πέτρος καὶ πέτρα*. NT Studien f. R. Bultmann, 2. Aufl. 1957, 94–109. – O. Cullmann, L'apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu: La place de Mt. 16, 16–19 dans la tradition primitive (in New Testament Essays, in memory of T. W. Manson, Manchester 1959, 94–105). – O. Cullmann, Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer. Zürich 1952. Zwingli-Verlag. 282 S. – Ders., *Πέτρος*. Kittel ThW VI, 99–112 (1955). – Ders., Besprechung von Toynbee-Perkins, The Shrine etc., Journal of Eccl. History 7 (1956) S. 238–240. – H. Dannenbauer, Die römische Petruslegende. HZ 146 (1932), S. 239–262. – Ders., Nochmals die römische Petruslegende, ibid. 159 (1939) S. 81–88. – M. Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert. SAH 1942 (= Botschaft und Geschichte II, 1956, S. 177–228). – E. Dinkler, Die ersten Petrusdarstellungen. Ein archäologischer Beitrag zur Geschichte des Petrusprimates. Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft XI. Einzelausgabe Marburg-Lahn 1939. 80 S. und 7 Tabellen. – E. Fascher, Petrus, in: Pauly Wissowa RE 19, 2 (1937) 1335–1361. – A. Fridrichsen, Propter invidiam. Note sur Clém. V. Eranos 44 (1946) S. 161–174. – P. Gaechter, Petrus und seine Zeit. 1958. – A. Gilg, Die Petrusfrage im Lichte der neueren Forschung, ThZ 11 (1955) 185 ff. – M. Goguel, (zu Cullmanns Petrusbuch), RHPhR 35 (1955) S. 196–209. – J. Haller, Das Papsttum. Bd. I, Stuttgart und Berlin 1934. J. G. Cotta'sche Buchhandlung. – K. Heussi, War Petrus in Rom? Gotha 1936 (zitiert als: Heussi I). – Ders., War Petrus wirklich römischer Märtyrer? Eine Auseinandersetzung mit H. Lietzmanns Schrift: Petrus römischer Märtyrer. Gotha 1937. – Ders., Neues zur Petrusfrage. Jena 1939 (= II). – Ders., Die Nachfolge des Petrus. Deutsches Pfarrerblatt 49 (1949) S. 420 f. – Ders., Gal. 2 und der Lebensausgang der Jerusalemischen Urapostel. ThLZ 77 (1952) Sp. 67–72 (= III). – Ders., Die Entstehung der römischen Petrustradition. Wissenschaftl. Zeitschrift der Univ. Jena 4 (1952/53). S. 63–78. (= IV). – Ders., (zu Cullmanns Petrusbuch), DLZ 74 (1953) 273 ff. – Ders., Die römische Petrustradition in kritischer Sicht. Tübingen 1955. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 77 S. (= V). – Ders., Petrus und die beiden Jakobus in Gal. 1–2. Wiss. Zeitschrift d. Univ. Jena 6 (1956/7) (= VI). – Ders., Ist die römische Petrustradition bereits im Lukasevangelium und schon kurz nach dem Jahre 70 bezeugt? Ibid. und abgedruckt im Dt. Pfarrerblatt 57 (1957) 565–567. (= VII). – Ders., Die vermeintlichen Beweise für das Kommen des Petrus nach Rom. HZ 186 (1958) S. 249–260. (= VIII). – H. Katzenmayer, Ignatius ad Romanos 4, 3. Int. Kirchl. Zeitschrift 43 (1953) S. 65–73. – Ders., Petrus in Rom? IKZ 46, (1956) 28–40. – E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten. Frankfurt 1957. 255. S. – Ders., Besprechung von Klauser, Die römische Petrustradition. RQ 51 (1956) 247. – Ders., Die Reliquien der Apostelfürsten und ihre Teilung, zur Geschichte einer alten Überlieferung. Miscellanea Historiae Pontificiae 10 (1943) S. 51–82. – Th. Klauser, Die römische Petrustradition im Lichte der neueren Ausgrabungen unter

der Peterskirche. Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen. 1956. Arbeitsgemei schaft für Forschung des Landes Nordrhein/Westfalen, Heft 24. 122 S. u 19 Tafeln. – A. F. J. Klijn, Die Wörter „Stein" und „Felsen" in der syrischen Übe setzung des NT, ZNW 50 (1959), S. 99–105. – W. Köhler, Omnis Ecclesia Pet propinqua, SAH 1937/8 H. 3. – W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschicht bewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus. Symbolae Biblicae Upsalienses 1943. – Ders., Das Urchristentum, ThR NF 17 (1948/9) 3–50. 103–142; 18 (195 1–53; 22 (1954) 138–170. 191–211. – Ders., Jesus und die Anfänge der Kirch StTh VII (1953) S. 1–27. – H. Last, Besprechung von J. Carcopino, Études d'hi stoire chrét., in: JRomSt. 44 (1954) S. 112–116). – H. Leclerq, St. Pierre, Dic d'arch. chrét. et de liturgie XIV, (1939) 822–922. – H. Lietzmann, Petrus un Paulus in Rom. 2. Aufl., Berlin und Leipzig 1927. Verlag W. de Gruyter. 315 S. Ders., Petrus, Römischer Märtyrer. Berlin 1936. SAB Phil. hist. Kl. XXIX. (a gedruckt in: Kleine Schriften. Bd I, 100–123 Berlin, 1958). – J. Love, Saint Pete Oxford 1956. – J. Ludwig, Die Primatworte Mtt. 16, 18. 19 in der altkirchliche Exegese, NTliche Abhandlungen, XIX B., H. 4. 1952, – L. K. Mohlberg, Histor kritische Bemerkungen zum Ursprung der sog. „Memoria Apostolorum" an d Appischen Straße. Colligere Fragmenta, Festschrift A. Dold zum 70. Geburts tag, 1952, Beuron, S. 52–74. – C. Mohrmann, A propos de deux mots contr versés de la latinité chrétienne: tropaeum-nomen, Vigiliae Christianae 8 (1954 154–73. – E. Molland, Besprechung von K. Heussi: War Petrus in Rom 1936; H. Lietzmann: Petrus, römischer Märtyrer. 1936; K. Heussi: War Petru wirklich römischer Märtyrer? in: ThLZ 62 (1937) Sp. 439–444. – Joh. Munck Petrus und Paulus in der Offenbarung des Johannes, 1950. – Ch. F. Nesbitt What did become of Peter? Journal of Bible and Religion 27 (1959) 10–16. W. Perkins, über Tolotti, Memorie etc. JRomSt 45, 1955, 205–207. – E. Pe terson, Das Martyrium des hl. Petrus nach der Petrus-Apokalypse. Miscel lanea G. Belvederi. Rom 1954/55, S. 181–185. – H. Rheinfelder, Philologi sche Erwägungen zu Mt. 16, 18. Bibl. Zeitschr. 24 (1938) S. 139–163. – D. W Ridder, The Cephas-Peter-Problem and a possible solution. JBL 59 (1940) S. 16 bis 80. – D. F. Robinson, Where and when did Peter die? JBL 64 (1945) S. 25 bis 267. – J. Ruysschaert, Réflexions sur les fouilles vaticanes, Revue d'histoir ecclesiastique 48 (1953) 573–638, 49 (1954) S. 5–58. – Ders., Les documents lit téraires de la double tradition romaine des tombes apostoliques, ibid. 52 (1957 791–837. – Ders., s. v. Vaticano. III. Autenticità della tomba di S. Pietro. Dizio nario ecclesiastico (Turin) Bd. III, 1274–1276. – Ders., Recherches et études autour de la Confession de la Basilique Vaticane (1940–1958). État de la question et Bibliographie. Triplice omaggio a Sua Santità Pio XII, tom. II. Vatican, 1958, S. 3–47. – J. N. Sanders, Peter and Paul in the Acts, NTSt 2 (1955/56), S. 133 bis 143. – Ders., L'Hellénisme de St. Clément de Rome et le Paulinisme, Studia Hellenistica 2, Louvain 1943. – G. Schille, Petrus, Apostel, EKL III, S. 139–142. – A. M. Schneider, Die Memoria Apostolorum an der Via Appia, Nachrichten der Akad. d. Wissenschaften in Göttingen. Phil. Hist. Kl. 1951. – Ders., Das Petrusgrab am Vatikan. ThLZ 77 (1951) S. 321–326 (dazu eine Korrektur in Byz. Z. 44 (1952) S. 494f.). – G. Schulze-Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der

Urgemeinde. ThLZ 81 (1956) S. 1–14. – W. M. Smaltz, Did Peter die in Jerusalem? JBL 71 (1952) S. 211–216. – H. Strathmann, Die Stellung des Petrus in der Urkirche. Zur Frühgeschichte des Wortes an Petrus, Matthäus 16, 17–19. Zeitschr. für Syst. Theologie 20 (1943) S. 223–283. – A. Stuiber, Clemens Romanus, RAC III, Sp. 188–197. – P. Styger, Römische Märtyrergrüfte, 2 Bde., 1935. – F. Tolotti, Memorie degli Apostoli in Catacumbas, Rom, 1953. – J. M. C. Toynbee, und J. B. Ward Perkins, The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations. London-New York-Toronto 1956. 293 Seiten. – J. M. C. Toynbee, Antiquaries Journal 35 (1955) S. 104–106.

Es scheint mir sachlich gerechtfertigt zu sein, eine erneute Diskussion der Literatur über Mt. 16, 17 ff. hier auszuklammern, obgleich von den oben genannten Autoren O. Cullmann ein ausgedehntes Kapitel (S. 176–238) der Frage widmet, um daran „die dogmatisch-theologische Frage nach der Anwendung von Mt. 16, 17–19 auf die spätere Kirche" (S. 239–268) anzuhängen. Der Verfasser tritt für die Authentie der Stelle als Jesuslogion ein, hält jedoch die Einfügung der Perikope bei Matthäus in die Erzählung vom Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern zu Cäsarea Philippi für sekundär; der ursprüngliche Ort wäre in der Leidensgeschichte, und zwar im Zusammenhang des Dialogs, der sich an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern anschließt (Luk. 22, 31 f.). Wir wollen aber nicht in Einzelheiten der Argumentation uns einlassen, auch wenn Cullmann mit der Meinung, es gebe „keinen wissenschaftlich berechtigten Anlaß" (214) zur Bestreitung der Echtheit der Worte, viele seiner Fachkollegen etwas herausfordert, die bleibende Berechtigung des legitimen Zweifels gerade an dieser Stelle zu unterstreichen. Für uns ist hier wichtig, daß der Verfasser den an Petrus persönlich gegebenen Sonderauftrag, Fundament der ecclesia zu sein, hervorhebt und diesen Primat Petri in seiner Nichtübertragbarkeit gegen jede Verwendung für eine Sukzessionsidee und -theologie herausstellt. Die Einmaligkeit des apostolischen Amtes ist ebenso zu erkennen wie ein – nach Cullmann und anderen ins Leben Jesu zurückreichender Primat Petri innerhalb der Zwölf, der aber wiederum ein Primat der Person und nicht des Amtes sei.

Die Beurteilung einer Stelle wie Mt. 16, 17 ff. hängt entscheidend mit der grundsätzlichen Sicht der Geschichte Jesu und seiner Verkündigung zusammen, wobei die Entscheidungen meist schon bei den Fragen des sogenannten messianischen Selbstbewußtseins und der Historizität der Leidensweissagungen Jesu fallen und hier die Weichen für alle folgenden Schlüsse gestellt werden. Eine auf die Petrusfrage isolierte Erörterung der Mt.-Stelle bleibt unfruchtbar[1]). Da ich eine besondere Beauftragung Petri durch Jesus

1) Zur Lit. über Mt. 16, 17–19 vgl. außer der bei O. Cullmann und A. Oepke, Der Herrenspruch Mt. 16, 17–19 in der neuesten Forschung. St. Theologica 2 (1948/50) 111 ff. genannten Literatur: W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung,

in der Zeit vor der Kreuzigung nicht für gesichert, vielmehr für eine Konstruktion der Urgemeinde halte, scheint es mir geboten, den eigentlichen Ort der Entstehung eines Vorranges von Petrus in dessen erster Vision vom Auferstandenen (1. Kor. 15, 3ff.) zu erkennen[1]). Die Führerrolle Petri als Sprecher der Zwölf zu Lebzeiten Jesu sowie auch die Zuteilung des Ehrennamens Petros an den Fischer Simon verstehe ich als Folge der geschichtlichen Bedeutung seiner für die Urkirche grundlegenden Osterbegegnung. Diese Auffassung habe ich – freilich für die neutestamentliche Forschung versteckt – in der Untersuchung über ‚Die ersten Petrusdarstellungen' (S. 2ff.) dargelegt und dabei auf eine Beobachtung an den synoptischen Evangelien hingewiesen: Nach der Markus 3, 16 berichteten Verleihung des Namens *Πέτρος* an Simon im Zusammenhang der Berufung der Zwölf wird einerseits vom Evangelisten konsequent dieser Ehrenname als Eigenname benutzt, nicht aber in der direkten Anrede Jesu, hier sagt Jesus: Simon (Mk. 14, 27). Aus der Reihe von Simon-Anreden im Munde Jesu fallen nur zwei Stellen heraus, und zwar Luk. 22, 34 sowie Mt. 16, 18. Was die Lukasstelle angeht, so ist in 22, 31f. ein altes Traditionsstück überliefert und hier bemerkenswerterweise das zweifache Simon in der Anrede Jesu erhalten, während 22, 33f. eine eigene Bildung des Lukas darstellt, in Anlehnung wohl an Markus 14, 29f., wo jedoch in dem Jesuslogion kein Name genannt ist. Lukas setzt den Namen Petros hier ein, weil er die Namensgebung durch Jesus für historisch ansieht, vielleicht auch bewußt antithetisch: Petrus, du Fels, du wirst mich verleugnen, trotz deiner eben geäußerten Bereitschaft zum Martyrium (22, 33). Daß der Beiname in der Zeit Jesu nicht als Eigenname verwendet wurde, erhellt am deutlichsten aus Luk. 24, 34, wo das einer alten Tradition entstammende *ὤφθη Σίμωνι* überliefert ist. Diese Formel muß um so mehr auffallen, als Paulus bereits in der Paradosis 1. Kor. 15, 5 die Formel *ὤφθη Κηφᾷ* bringt, in der die geschichtliche Tatsache sich niedergeschlagen hat, daß Simon durch die erste Bezeugung des Auferstandenen כֵּיפָא und Apostel wurde und deshalb den Ehrennamen *Κηφᾶς* erhielt. Selbst im Joh.-Evangelium wird der Apostel im Munde Jesu, mit Ausnahme der Namensweissagung: *σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς* (1, 42), regelmäßig Simon angeredet, und zwar mit dem für die jüdische Redeweise charakteristischen Zusatz ‚Sohn

---

3. Aufl. 1956, 131ff.; R. Bultmann, Gesch. der Synopt. Tradition. 3. Auflage 1957, Ergänzungsheft S. 36f. und ferner die katholische und protestantische Literatur kritisch verwertenden Aufsätze von A. Vögtle in Bibl. Zeitschrift 1957, S. 252–272; und 1958, S. 85–103. – Zur Sache vgl. Cullmann's eben erschienenen Aufsatz: La place de Mt. 16, 17 ff.

1) Zum Verständnis vom 1. Kor. 15, 3 ff. vgl. W. G. Kümmel im Handbuch z. NT Bd. 9: An die Korinther I/II von H. Lietzmann, 4. Aufl. 1949, S. 191ff. u. H. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, 2. Aufl. 1958, S. 8ff.; hier weitere Literatur.

des Jonas' bzw. Johannes. Der Schluß ist m. E. begründet: Jesus hat zu Lebzeiten den Apostel nur Simon oder Simon, Sohn des Jonas genannt. Und ebenso begründet ist die Erklärung: Der Ehrenname Kephas-Petros gehört in die Zeit nach Ostern.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte – gleichzeitig mit meiner Arbeit – H. Rheinfelder. Auf Grund der Überlieferung der vier Evangelisten nennt er es einen ‚zwingenden Schluß', „daß Jesus den Apostel bis zuletzt Simon oder Simon Sohn des Jonas angeredet hat" (S. 151). Jedoch fährt er fort: „Den Namen Kephas-Petrus hat ihm Jesus zwar verheißen, aber nicht als neuen Namen selbst beigelegt". Und zwar nimmt R. an, daß Jesus Simon metaphorisch einen Felsen genannt habe (Mt. 16, 18), hieraus später ein Beiname geworden sei, der sich in der vielfachen Verbindung ‚Simon Petrus' noch erhalten habe, um zuletzt dazu zu führen, daß der Beiname als Eigenname verstanden und benutzt wurde. Die ganze Entwicklung habe sich im aramäischen und hebräischen Sprachbereich vollzogen (S. 157). Auch E. Fascher führt in seinem materialreichen Artikel ‚Petrus' in Pauly-Wissowa's Realenzyklopädie den Namen auf Jesus selbst zurück; ähnlich W. G. Kümmel, der in Kephas einen von Jesus dem Simon gegebenen *Beinamen* sieht, der eben deshalb nicht von Jesus als *Eigenname* in der Anrede aufgenommen wurde (Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein S. 50f. A. 65). Ebenso K. in dem Aufsatz „Jesus und die Anfänge der Kirche", wo er schreibt: „Es besteht kein wirklicher Grund, die Herkunft des Beinamens von Jesus zu bestreiten" (S. 22 A. 1). Wenn man daran festhalten will, daß Jesus selbst dem Simon den Beinamen gegeben, aber nicht gebraucht habe oder den Beinamen *verheißen* habe, so müßte man dafür einen Grund aufzeigen können, wieso Simon vor Ostern eine derartige Hervorhebung zuteil werden konnte. O. Cullmann (S. 203) hält es für sicher, daß Jesus zu Lebzeiten den Beinamen Petrus gegeben hat, ebenso G. Schulze-Kadelbach (S. 4 und A. 14). Jedoch geht außer Kümmel keiner von den Letztgenannten wirklich auf die nun einmal vorliegenden Schwierigkeiten ein, daß der Name oder Beiname Petrus von Jesus selbst nicht gebraucht wird und für die Zeit nach Ostern der Sprung vom *ὤφθη Σίμωνι* zum *ὤφθη Κηφᾷ* eine Erklärung nahelegt. Auf die Möglichkeit, daß der Ehrenname eine Folge der Ostererscheinung des Petrus sei, hatte bereits K. G. Goetz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche etc. 1927, S. 67f. hingewiesen, wie ich nachträglich feststelle.

Wie früh der Ehrenname dessen, der die erste Osterbegegnung hatte, zum Eigennamen wurde, bezeugt vor allem Paulus, der – mit Ausnahme von Gal. 2, 7f. – durchgehend *Kephas* schreibt. Wenn nun in Gal. 2, 7f. zweimal das textgeschichtlich gesicherte *Petros* steht, so mag gerade diese Stelle zeigen, wie es zur rasch sich verbreitenden Ersetzung des aramäischen Wortes durch den neu gebildeten griechischen Namen Petros kam (der ja eine griechische Neu-

bildung, eine Übersetzer-Form ist). Da Barnikols Versuch, die beiden Vers als spätere Glosse und somit als Interpolation anzusehen, als verfehlt bezeichnet werden muß[1]), bietet sich zuerst eine in der Linie von K. Holl liegende Lösung an, nämlich Petros als Missionarsnamen für die hellenistische Kirche zu verstehen. Diese Lösung, der sich auch H. Schlier, Der Brief an die Galater, 1949, S. 44 A. 3 anschließt, hat schon gegen sich, daß Paulus in 1. Kor. immer Kephas schreibt und doch offenbar den Missionar meint. Richtig, aber nicht ausreichend, scheint mir J. Muncks Bemerkung zu sein (Paulus und die Heilsgeschichte, 1954, S. 54), daß Gal. 2, 7 ein Referat über das sei, was bei der Zusammenkunft vor sich ging, woraus er jedoch keine weiteren Konsequenzen für die exegetische Erklärung von *Πέτρος* zieht. Unrichtig dünkt mich P. Gaechters Variante zu Schliers Deutung: „‚Petrus' war der Eigenname seines Trägers unter griechisch redenden Christen, ‚Kepha' war seine Amtsbezeichnung" (S. 385). Es muß also eine andere Erklärung gefunden werden. Mir scheint seit langem die einleuchtendste Lösung zu sein, daß wir hier die griechische Übersetzung einer aramäisch verfaßten Vereinbarung der Jerusalemer Apostelkonferenz vor uns haben, die in dem Textzusammenhang von Gal. 2, 6–10 als Zitat gebracht wird. Deshalb nur ändert Paulus nicht den offiziellen Petros-Namen in den ihm gebräuchlichen Kephas um, sondern läßt durch die Dokumentierung die Apostolische Legitimation des eigenen Missionsauftrages neben Petrus ans Licht treten[2]). Die Richtigkeit dieser im einzelnen noch zu begründenden Hypothese vorausgesetzt, darf man vielleicht sogar folgern, daß durch die Übersetzung der Jerusalemer Abmachungen für die griechisch sprechenden Gemeinden sich frühzeitig der Name Petros als Eigenname verbreitete und durchsetzte, wobei der geschichtliche Anlaß des Wechsels von Simon über Kephas zu Petros in Vergessenheit geriet.

Hält man die Stelle Mt. 16, 17 ff. für ein vaticinium ex eventu und für Gemeindebildung, so ist nirgends in der Zeit vor Jesu Tod eine Vorrangstellung Petri als historisch nachweisbar zu erkennen. Seine Rolle als Sprecher des Jüngerkreises (Mk. 9, 5; 10, 28; 11, 26 u. a. m.) oder als erster mit einem deutlichen Bekenntnis zu Jesus als Christus Auftretender (Mk. 8, 29 ff.), ist Reflex seiner nachösterlichen Bedeutung und ansonsten unausgeglichen mit

1) E. Barnikol, Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Petrus und Paulus (Gal. 2, 7–8) 1931. Dazu H. Lietzmann in ZNW 33 (1934) S. 93 und R. Bultmann in ThR NF 6 (1934) S. 245.

2) Vgl. meine kurze Darstellung in der Besprechung von H. Schliers Galaterbrief-Kommentar, in: Verkündigung und Forschung 1953/5, S. 182 f. – Nachträglich sehe ich, daß auch O. Cullmann in ThW VI, 100 A. 6 im Hinweis auf Gal. 2, 7 f. die Bemerkung macht: „Hier schreibt er *Πέτρος*, vielleicht weil er ein offizielles Dokument zitiert."

den noch vorhandenen sehr menschlichen Zügen des Fischers Simon, der seinem Meister das Leiden verwehren möchte und ihn im kritischen Augenblick verleugnet[1]). Es liegt auch ganz in der Linie der urchristlichen Tradition, daß spätere Entwicklungen im Leben Jesu verankert werden. Und da Simon historisch gesehen zum Felsen der Kirche geworden war, so wird dies nachträglich in einem Herrenwort verankert und findet seinen Ausdruck auch in der Sonderrolle Petri als Sprecher der Zwölf oder in der einfachen Tatsache, daß er in allen Apostellisten – vgl. Mk. 3, 16 u. par; Apg. 1, 13 – an der ersten Stelle steht.

Der Darstellung der Apostelgeschichte verdanken wir das wohl vereinfachende Bild, als wären Petrus und Paulus die einzigen großen Apostel der ersten Jahrzehnte der Kirche, sowie letztlich auch die Entstehung einer „Petrusfrage", weil eben der Lebensausgang der beiden Hauptheiden der Darstellung im Dunkel bleibt. Läßt der Verfasser das Leben des Paulus in Rom enden, so bleibt der Weg des Petrus nach dem Apostel-Konvent völlig offen. Mußte Petrus wegen seiner der des Paulus nahe kommenden Stellung zur Frage der Heidenmission der durch Jakobus geführten judenchristlichen Gruppe in Jerusalem weichen? Wo blieb er nach den Gal. 2, 11 ff. berichteten Ereignissen in Antiochia? Es eröffnet sich Raum für viele Hypothesen. Hier nun setzt K. Heussi mit der Interpretation von Gal. 2, 6 ein und bringt, so viel ich sehe, erstmals diese Stelle in die Diskussion der Gesamtfrage Petrus (V: 1–10; vorher bereits III: 67–72). Es handelt sich vor allem um die Parenthese: *ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει,* mit welcher die ‚Angesehenen' der Urgemeinde gemeint sind. H. betont, daß *ὁποῖοί ποτε* nicht mit ‚einst', quales aliquando, übersetzt werden dürfe, sondern mit qualescumque (philologisch sind beide Übersetzungen möglich, vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater, 1949, S. 42f.; H. Lietzmann, Handbuch z. NT 10, An die Galater, 3. Auflage, 1932, S. 12, sowie W. Bauer, Wörterbuch, 5. Auflage Sp. 1141 und Blass-Debrunner § 303) und vor allem, daß *ἦσαν* nicht durch ein *εἰσίν* wiedergegeben werden dürfe. Hier liege vielmehr ein strenges Praeteritum vor, das Paulus bewußt gebraucht habe, um auszusagen, daß die Angesehenen nicht mehr unter den Lebenden weilten, als er den Brief schrieb:

---

1) Günther Klein, Der Ursprung des Zwölferapostolats, (noch ungedruckte) Diss. Bonn, 1958, möchte die Entstehung der Verleugnungsgeschichte in die nachösterliche Zeit setzen und in ihr einen Reflex der schwankenden Stellung des Petrus im Führungsgremium der Urgemeinde erblicken. Es ist zuzustimmen, daß Luk. 22,31f. eine alte Tradition bringt, die eine Verleugnung des Petrus nicht kennt. Ich vermag jedoch nicht Klein, der Bultmann, Synopt. Tradition[2] S. 287 f. aufnimmt und weiterführt, zuzustimmen, daß deshalb die Verleugnung unhistorisch sei. Letztere hat sich m. E. nur durchsetzen können, weil sie nicht sekundäre Bildung ist. Vgl. auch H. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse[2], 1958, S. 46.

also war Petrus bereits im Jahre 56 tot, also erübrigt sich jede Annahme oder gar Ernstnahme einer römischen Wirksamkeit und natürlich auch eines Martyriums am Vatikan. „Mit der Feststellung der Bedeutung der Worte des Paulus Gal. 2, 6 ist nichts Geringeres gewonnen, als eine *implicite Aussage des Paulus über den Tod der in Gal. 2, 9 Genannten.* Seine Aussage ist selbstverständlich ein *historisches Zeugnis ersten Ranges,* dem sich jüngere und minder gut bezeugte Behauptungen zu beugen haben" (V: 4; Sperrungen vom Verf.). Diese Auslegung bringt aber weiter mit sich, daß im Textzusammenhang von 2, 1–12 nunmehr zwei verschiedene Jakobus anzunehmen sind, da der in V. 9 genannte ebenso wie Petrus bereits verstorben sein muß, vom Herrenbruder Jakobus aber, der 1, 19 als *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* eingeführt und gekennzeichnet wurde, bekannt ist, daß er im Jahre 62 auf Veranlassung des Hohenpriesters Ananos gesteinigt wurde (nach Josephus, Antiqu. XX, § 200). Bekannt ist andererseits, daß der Zebedaide Jakobus spätestens 44 von Herodes Agrippa hingerichtet wurde (vgl. Apg. 12, 2); H. argumentiert, daß letzterer im V. 9 gemeint sei – obgleich auch H. im V. 12 den Jakobus wieder in hergebrachter Weise als Herrenbruder verstehen muß. Die Schwierigkeit, daß man Paulus innerhalb eines relativ kurzen Abschnittes: 1, 19 vom Herrenbruder Jakobus, 2, 6 und 9 vom Zebedaiden Jakobus und 2, 12 wieder vom Herrenbruder Jakobus sprechen läßt, ohne daß Paulus selbst den Wechsel der Person anzeigt, erklärt H. als Unklarheiten, die „hier nur für die nachgeborenen, aber nicht für die ursprünglichen Leser des Galaterbriefes entstehen" können (V: 5). H. meint, daß „der damalige Leser bei dem Jakobus von 2, 9, den Paulus hier ausdrücklich zu den ‚Styloi' rechnet, an keinen anderen als den Zebedäussohn denken" konnte (ibid.).

Der Neutestamentler ist zwar mit den philologischen Schwierigkeiten von Gal. 2, 6 hinlänglich vertraut, fragt sich aber bei der von H. vorgelegten Lösung zunächst, ob man wirklich bisher dem so Naheliegenden gegenüber blind gewesen sei. Es ist zuzugeben, daß H. seine Auslegung nach verschiedenen Seiten hin zu festigen sich bemüht: z. B. folgt er theoretisch der hesychianischen Lesart von Gal. 2, 9, tritt aber in einer längeren Anmerkung (S. 5f.) für die Lesart von DG Marcion Latt Grr ein, die entgegen der überwiegenden Mehrheit nicht Kephas zwischen Jakobus und Johannes (die als Zebedaidenbrüder hier also getrennt würden) setzen, sondern Kephas bzw. Petros an die Spitze stellen[1]). Es muß aber methodisch als schwacher Schritt angesehen werden, wenn man sich auf die leichtere Lesart beruft, abgesehen davon,

1) Nicht haltbar finde ich schon deshalb den Vorschlag von J. N. Sanders (S. 137), in dem hier genannten Jakobus den Zebedaiden zu erkennen – nur hier, nicht an den anderen Stellen von Gal. 1 und 2. – Völlig unhaltbar ist textgeschichtlich wie exegetisch, das *οὐδέ* in Gal. 2, 5 als marcionitische Interpolation anzusehen (S. 139).

daß hier objektiv kein Zweifel daran möglich ist, daß die westliche Lesart sekundär ist[1]). H. betont weiter (S. 7), daß bei seiner Deutung die Intervention in Antiochia auf Veranlassung des Herrenbruders Jakobus Gal. 2, 12 weniger belastend für diesen sei, da er nichts von einer Abmachung auf dem Apostelkonvent zu wissen brauchte, – aber damit ist keinerlei sachliche Erhellung des Textes gegeben, denn im Zusammenhang wird ja Kephas und vor allem sein Ansinnen kritisiert. Weiter datiert H. mit Wellhausen, E. Schwarz u. a. den Apostel-Konvent auf 43–44, – was heute vielfach geschieht und gewisse Vorzüge gegenüber einer Spätdatierung hat (vgl. jetzt H. Braun, RGG³ I, 1693f.); aber gewichtige Gründe stehen auch dagegen (vgl. E. Haenchen, Apostelgeschichte, S. 58 und H. Conzelmann, RGG³, III, 134) und sprechen für eine Spätdatierung um 48/49. Trotz aller angebotenen Hilfen vermag der Neutestamentler H. in seiner Auslegung von Gal. 2, 6 nicht zu folgen. Sie ist philologisch möglich, aber dann gepreßt und in der Gesamtinterpretation schon deshalb falsch, weil der Textzusammenhang von Gal. 1,19 bis 2, 12 einen Wechsel in der Person des Jakobus sachlich nicht zuläßt. Außerdem ist das *ἦσαν* anders besser und ungezwungener verstehbar.

Es ist zu beachten: a) daß die im ganzen Abschnitt aufgeführten Personen mit dem viermal erscheinenden Verb *δοκεῖν* in Zusammenhang zu bringen sind (Verse 2. 6a. 6c. 9) und daß der in V. 9 gebrauchte Ausdruck *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι*, der sich auf die drei Führer Jakobus, Kephas und Johannes hier bezieht, wahrscheinlich auch die vorangenannten *δοκοῦντες* identifiziert. Dieser Schluß ist nur wahrscheinlich und nicht sicher, worauf mit Recht Barrett hinweist. b) daß man dem Tempuswechsel in V. 6 vom *ἦσαν* zum *διαφέρει* Beachtung schenken muß und dieser nicht verharmlost werden kann. Heussi hat in diesem Punkte recht: Es *muß* sich die Frage stellen: Erfreuen sich die *δοκοῦντες* zur Zeit der Niederschrift des Galaterbriefes nicht mehr dieser Würde? (Ich setze hierbei mit den meisten Auslegern der Stelle voraus, daß *δοκεῖν* nicht ironisch, sondern positiv gemeint ist; vgl. zum Problem Barrett S. 2ff.) – Offenbar ist die Autorität der *δοκοῦντες* weiterhin gegeben, wie ja V. 9 deutlich macht. Richtig G. Klein, Diss. S. 25: „Das *δοκοῦντες* Gal. 2, 2. 6. 9 würde dann auf die Gegenwart zu beziehen sein ('die heute in Geltung Stehenden'), der in der Parenthese von 2, 6 deutlich beabsichtigte imperfektische Bezug würde auf die Einflußverhältnisse zur Zeit des Konzils anspielen . . ." Und endlich: c) Es kann sich das *ἦσαν* nur auf die der Vergangenheit angehörende Begründung und dabei gegebenen Aufweise menschlicher Art beziehen. Welche Bedeutung auch immer sie hatten – Umgang mit dem irdischen Jesus von Nazareth bzw. leibliche Verwandtschaft mit ihm – sie haben vor Gott keine Geltung. Es geht viel-

1) Um ein Mißverständnis auszuschließen, soll gesagt werden, daß Heussi nicht seine weitere These auf der leichteren Lesart aufbaut und mit ihr begründet.

mehr darum, ob *jetzt* aus der *χάρις* heraus gewirkt wird (9a). Der Interpretation der Parenthese in V. 6 durch SCHLIER, Galaterbrief, 42f., ist in vielem zuzustimmen, nur nicht in der Ablehnung des Bezuges von *ἦσαν* auf die Jerusalemer Ereignisse. BARRETT, S. 19 A 1, schreibt zur Stelle: „In any case the tense of *ἦσαν* is to be noted, and contrasted with that of *διαφέρει*. The privilege of intercourse with the Lord during his earthly ministry is no necessary claim upon God's favour or the subservience of fellow-Christians." Hinsichtlich HEUSSI's Exegese ist also zu sagen: Das *ἦσαν* ist verursacht durch die Vergangenheit der Begründung und der Gründe selbst, nicht durch das Verstorbensein einer Person, und kann nicht die Last tragen, die H. ihm als „historischem Zeugnis ersten Ranges" zuweisen will. H. selbst denkt hier zum *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* etwas hinzu und legt „einen bestimmten, auf den ersten Blick nicht wahrnehmbaren Sinn" ein, d. h. er tut selbst und ausgesprochen das, was er den herkömmlichen Exegeten vorwirft.

Es ist nicht verwunderlich, daß m. W. bisher kein Neutestamentler die Auslegung H.s zu bejahen sich in der Lage sah. Ablehnend äußerten sich kurz v. CAMPENHAUSEN, Kirchl. Amt und geistl. Vollmacht, 1953, 21 A 5; GILG, ThZ 1955, 188f. Ausführlich: K. ALAND, NTSt 2, 1955/56, 267–75 und in HZ. 183, 502f.; B. HAESLER, ThLZ 1957, 393 und G. KLEIN, Dissert. S. 23ff. Aber H. beugt sich nicht den Gegenbeweisen. Gegen Campenhausen schreibt er mit apodiktischer Sicherheit: „Er ist völlig im Irrtum, wenn er meint, es gebe noch andere Lösungsversuche von Gal. 2, 6 als den meinen" (V: 10 A. 1).

In der Datierung des Todes von Petrus kommt H. auf die Zeit 55/56, da 1. Kor. 9, 5 Petrus noch als lebend vorausgesetzt sei. Der Tod des Petrus müsse also zwischen der Abfassung des 1. Korintherbriefes und dem Galaterbrief datiert werden. Aber – abgesehen von den bereits gegebenen Gegenargumenten – müßte man nicht gerade dann bei einem noch so nahen Ereignis ein versöhnlicheres Wort bei Paulus über Petrus erwarten? – Eine ähnliche Frage stellt auch ALAND, Wann starb Petrus? (S. 270). Auch weist A. mit Recht darauf hin, daß die Reihenfolge I. Kor. und dann Galater keineswegs feststeht. Doch bedarf es m. E. gar nicht der weiteren Gegengründe. Für H. ist jedenfalls das Fehlen einer auf den Tod oder gar auf Rom weisenden Notiz in der Apostelgeschichte erklärt.

Die These eines früh anzusetzenden Todes Petri als Grund für das Schweigen der Apostelgeschichte, wurde unabhängig von Heussi in zwei amerikanischen Aufsätzen vertreten: D. F. ROBINSON will in Apostelgeschichte 12, 1–19 eine idealisierte Darstellung des Todes Petri erkennen, idealisiert nämlich durch das Einfügen von *τῆς δόξης* nach dem Bericht über die Gefangennahme und Befreiung des Petrus und seinem Bericht über alles im Hause der Maria und den Worten: *καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον,*

so daß in diesen letzten Worten die gewünschte Lösung erraten wird: bei Robinson der Tod des Petrus, bei anderen ein Hinweis auf Rom. (Vgl. auch A. Fridrichsen, Sprachliches und Stilistisches z. NT., Årsbok 1943, 28ff., der die Worte *ἕτερον τόπον* als übliche Redewendung für das Weggehen an einen anderen Ort nachweist). Gegen die These wandte sich bereits kurz W. G. Kümmel (ThR NF 18, 1950, 30), ausführlicher O. Cullmann, Petrus, S. 35f. Richtig bemerkt Aland (HZ 1956, S. 506): „Die Tendenz des ganzen Abschnitts, der eindeutig die Rettung des Petrus darstellen will, ist der Deutung Robinsons genau entgegengesetzt". W. M. Smaltz erweitert die These von Robinson: Er läßt Petrus in Jerusalem im Gefängnis sterben, „a short while before the demise of Herod Agrippa I in 44 A. D.". Notiert werden soll noch die bereits von Kümmel in dieser Zeitschrift besprochene (vgl. ThR NF 17 [1948], 36f.) und mit Recht abgelehnte Arbeit von H. Katzenmayer, Das Todesjahr des Petrus; K. kommt ebenfalls wie Heussi, aber mit anderen Beweisführungsversuchen, auf das Jahr 55. Die Aufsätze von K., Robinson und Smaltz bringen keine neuen Argumente in die Diskussion. Sie zeigen lediglich auf, wie unergiebig bzw. konstruktiv-phantastisch die Arbeit wird, wenn man ohne ständiges Wachhalten der hermeneutischen Grundregeln, vor allem hinsichtlich der Aufeinanderbezogenheit von Gesamtbild und Einzelerkenntnis, Einfälle zu beweisen versucht. Diesen Vorwurf kann man auch Heussi nicht ersparen. Wir müssen uns einerseits damit abfinden, daß die Apostelgeschichte nichts über den Lebensausgang von Petrus und Paulus berichtet und dürfen andererseits auch nicht gerade dieses Schweigen zu laut sprechenden Argumenten machen. Und wenn nicht jemand noch Band 3 von Lukas' gesammelten Werken findet, so wird man auch niemals einen schlüssigen Grund für das Schweigen am Ende der Apostelgeschichte finden.

Der einzige eindeutige Hinweis des Neuen Testaments auf ein Wissen vom Märtyrertod des Petrus ist im Nachtragskapitel 21, 18ff. des *Johannesevangeliums* aufbewahrt. Der Schreiber der Verse weiß von einem Martyrium des Petrus, so wie er vorher in V. 15–17 von einer Oberleitung der Kirche durch Petrus Kenntnis hat. Er verrät jedoch keine Kenntnis von einem römischen Martyrium. R. Bultmann weist auch mit Recht irgendwelche kirchenpolitischen Tendenzen, „etwa die Stützung der Autorität der römischen Gemeinde" für 21, 15–17 ab (Johannesevangelium, 14. Aufl. 1956, 552f.); gleiches gilt von den Versen 18–20. Im Unterschied zu Bultmann (552 A. 6) meine ich freilich, daß V. 18 eine Kenntnis vom Martyrium des Petrus durch Kreuzigung verrät (so auch W. Bauer z. St. S. 238), und zwar weil es Stileigentümlichkeit prophetischer Aussagen ist, in umschreibenden Bildworten anklingen zu lassen, wovon man bereits Genaueres weiß[1]). Natürlich kann man

1) Vgl. etwa Verrat des Judas Mt. 26, 21; Epistola Apostol. c. 15 (26) S. 13 ed. Duensing; Ascensio Jesajae c. 4, 25 ed. E. Tisserant, Paris 1909 S. 116f.

nicht mit dieser Stelle die Historizität des Märtyrertodes von Petrus bewe sen – was aber auch kaum geschieht –, wohl aber muß man die Kenntn einer Tradition vom Martyrium des Petrus hier zugeben. LIETZMANN forde allerdings, noch einen Schritt weiter zu gehen: „Ich muß hier noch einma meine Behauptung (Petrus und Paulus in Rom, 2. Aufl., S. 235) wiederholer daß eine sich ausbreitende Tradition vom Märtyrertod des Petrus ohne irgen welche Ortsangabe undenkbar ist. Und hier bei den Worten des Johannes evangeliums haben wir es auch nicht mit einer ‚einfachen Kunde vom Hin scheiden eines Apostels' (Heussi I: 31) zu tun[1]), sondern mit dem deutlic erkennbaren Wissen um eine ausführliche Erzählung über das Ende des Pe trus. Und ein solcher Märtyrerbericht ist ohne Ortsangabe nicht denkbar folglich haben der vierte Evangelist und sein Ergänzer den Ort gekannt, hat ten aber keine Ursache, ihn hier zu nennen. Man wird es nicht als eine wild Hypothese ansehen, wenn ich der Meinung bin, dieser Ort sei derselbe, de uns in anderen kleinasiatischen Zeugnissen der gleichen Generation entgegen tritt" (SAB 398 = Kl. Schr. I, 108). Ich zögere, mich L. hinsichtlich seine Rückschlusses auf Rom anzuschließen, weil hier Gesetze der Märtyrerver ehrung einer späteren Zeit in eine Frühzeit übertragen werden und es nich ausgeschlossen werden kann, daß man in der Frühzeit, wo es noch keinerle Märtyrer*kult* gab, das Faktum des Martyriums erwähnte und weitergab ohn von einer Örtlichkeit zu wissen.

Die entscheidende nächste Frage wäre nun: Für welche Zeit dürfen wi diese sich spiegelnde Kenntnis im Nachtragskapitel ansetzen? Handelt e sich hier um das älteste Auftreten einer solchen Kenntnis? – K. ALAND schreibt: „Entgegen der früher weithin herrschenden Überzeugung, das Johannesevangelium sei erst Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben, hat sich nach dem Fund des Papyrus 52 mit einem Stück aus Kapitel 18 des Johannes evangeliums die Überzeugung durchgesetzt, daß das Johannesevangelium um 90, spätestens um 100 geschrieben sein muß. Der Papyrus wird durchschnitt lich um 125 datiert (...auf das Jahr genaue Datierungen literarischer Papyr sind nicht möglich). Wenn dem so ist, müssen wir mit der Entstehung des Johannesevangeliums wesentlich hinaufgehen – denn gleich wo das Johannes evangelium entstanden ist (die Frage ist bekanntlich umstritten), in Ägyp ten, wohin der Papyrus gehört, ist es bestimmt nicht geschrieben – und wir müssen eine gewisse Zeit für die Durchsetzung der Schrift am Abfassungs-

1) HEUSSI nimmt jetzt V: 54 als eine Möglichkeit an, daß „hinter Joh. 21, 15 f. doch eine *Tatsache* stehen (kann). Aber ebensogut kann es sich um *reine Legende* handeln. Gemäß der Psychologie der Legendenbildung könnte etwa ein von Rom nach dem Orient dringendes Gerücht von dem Zeugentode des Paulus früher oder später auf Petrus übertragen worden sein". – Ich glaube nicht, daß uns die Psychologie in der ‚Petrusfrage' weiterführen kann.

ort und ihre Verbreitung bis Ägypten annehmen. Nun ist das 21. Kapitel offensichtlich ein ‚Nachtragskapitel', d. h. es ist dem Johannesevangelium anschließend erst bei der endgültigen Redaktion angefügt worden. So könnte man sagen, dieses Kapitel sei später. Aber: erstens haben wir in den Handschriften keinerlei Zeugnis dafür, daß das Johannesevangelium jemals ohne Kapitel 21 existiert hat; wir müssen also annehmen, daß der Papyrus 52, welcher offensichtlich den Rest eines Exemplars des ganzen Johannesevangeliums darstellt, auch das Kapitel 21 enthalten hat. Und zweitens: auch im übrigen Johannesevangelium haben wir eine Stelle, welche die Überzeugung vom Märtyrertod des Petrus zum Ausdruck bringt. Joh. 13, 36 sagt Jesus in der Vorhersage seiner Passion: ‚Wohin ich gehe, kannst du mir nicht nachfolgen, du wirst mir aber später folgen' " (HZ 183, 502f.). Was die Datierungsfrage von Joh. 21 angeht, so schließt Aland, daß dieses Kp. zusammen mit dem ganzen Evangelium, „um 90, spätestens um 100" geschrieben sein muß. Mir ist der Rückschluß A.s von der Tatsache, daß wir keine Handschriften des Johannesevangeliums ohne Kapitel 21 besitzen, auf die Annahme, daß auch Papyrus 52 vollständig gewesen sei und Kapitel 21 enthalten hätte, und von hier auf die Behauptung: Kapitel 21, d. h. hier 21, 18–20, wurde um 90, spätestens um 100 geschrieben, nicht vorsichtig genug. Gerade weil hier – in Konkurrenz mit der gleich zu erörternden Angabe des 1. Clemensbriefes – möglicherweise zum 1. Male das Vorhandensein einer Kenntnis vom Martyrium des Petrus greifbar ist, muß man die ‚lectio difficilior' sich in den Weg stellen und d. h. hier: die Möglichkeit von Handschriften ohne Kapitel 21, also auch die Möglichkeit, daß Papyrus 52 nicht vollständig war, und muß man demgemäß eine spätere Entstehung von Kapitel 21 als möglich ansetzen. Die Schwierigkeit, dann keinerlei Argumente für eine genauere Ansetzung im 1. oder 2. oder 3. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts zu besitzen, muß getragen werden.

Für nicht haltbar muß ich auch Alands Einbeziehung von Joh. 13, 36 als evidentem Zeugnis einer Kenntnis vom Märtyrertod des Petrus bezeichnen, da er die spezifisch theologische Bedeutung des *ἀκολουθεῖν* bei Johannes außer Betracht läßt. Das Wort Jesu an Petrus: *ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον* darf nicht als vaticinium ex eventu gelesen werden, sondern ist erst durch die Verse des Nachtragskapitels in das Mißverständnis geraten, ein solches zu sein. Gewiß bezieht sich Joh. 21, 18–20 auf 13, 36 zurück, aber dabei ist (wie Bultmann zu den beiden Stellen im Johanneskommentar zeigt) der Sinn des *ἀκολουθεῖν* von 13, 36ff. eben als Weissagung auf innerweltliche Vorgänge mißverstanden worden. Heussis Kritik an Aland ist in diesem Punkte richtig (VIII: 256f.), aber H. korrigiert mit seiner Kritik an A. seine früheren Aussagen, denn in seiner Abhandlung von 1955 schreibt er (V: 42): „Auch hinter Joh. 13, 37f., so schwierig diese Verse zu interpretieren sind, steht vermutlich der Gedanke des Märtyrertodes des Petrus. Aber diese Stelle kann über-

arbeitet sein". Und noch in einer der letzten Antworten an Aland (VII: 571) sagte er: „Die Behauptung des Märtyrertodes des Petrus liegt zweifellos Joh. 13, 36 vor, ..." Auch Lietzmann (kl. Schriften I, 108; SAB, 398) nimmt Joh. 13, 36 zu positiv als Hinweis auf.

Mit der falschen Interpretation von Joh. 13, 36 ff., hängt auch zusammen, daß sich Aland zur Einbeziehung von *Lukas* 22, 33 in die Reihe von Zeugnissen, die eine Kenntnis des Märtyrertodes von Petrus bekunden, hat verleiten lassen. Die Worte des Petrus „Herr, zusammen mit dir bin ich bereit auch in Gefängnis und Tod zu gehen" sollen auf ein Wissen des Lukas vom Kreuzestod Petri zurückgehen. Jedoch sind sie eine Fortbildung des Lukas in Anlehnung an Mk. 14, 29 und hier im Kontrast zur folgenden Verleugnungsansage an Petrus zu verstehen und sollen des letzteren grenzenlose Nachfolgebereitschaft im Wort und praktische Nichtbereitschaft im Leben zeigen. Ferner zielt Lukas hier auf die bald einsetzende Zeit der ‚Versuchung' hin und auf das Wiederwirken Satans, so daß unsere Aussage für einen theologischen Zusammenhang formuliert ist, auf den besonders Conzelmann[1]) aufmerksam gemacht hat. Über den geschichtlichen Ausgang des Lebens des Apostels ist hier nicht reflektiert. Aland macht mit seiner Interpretation von Lukas 22, 33 einen gewagten Sprung und folgert: „Damit kommen wir mit der Feststellung der Überzeugung vom Märtyrertod des Petrus bis in die Zeit nach 70, das heißt bis in die Zeit unmittelbar nach dem Tod des Petrus" (S. 505). Eine solche Frühansetzung der belegbaren Kunde von einem Märtyrertod des Petrus aber ist durch nichts gerechtfertigt, und gerade die zeitliche Spanne zwischen dem von der Tradition behaupteten Tode in der Neronischen Zeit und dem ersten Auftreten von literarisch faßbaren Zeugnissen macht die Schwierigkeit der ganzen Petrusfrage aus.

Neu in die Diskussion der Petrusfrage wurde noch von J. Munck die Stelle in *Apokalypse* 11, 3 ff. gebracht, die von ‚zwei Zeugen' spricht, unter denen in der Regel Moses und Elia verstanden werden (vgl. Bousset z. St. 317 ff. und Lohmeyer z. St. S. 89). M. versucht mit viel Material die bisherige auf eine Herleitung des Verständnisses aus Vorstellungen des Spätjudentums sich beschränkende Exegese zu überkommen und Hinweise auf zeitgeschichtliche Ereignisse in den Bildern zu erkennen. Er meint also, hier werde von Petrus und Paulus gesprochen. Ich vermag dem Verfasser nicht zu folgen, weil mir bei der Auslegung der Apokalypse jede Konkretisierung auf historische Einzelereignisse zu gewagt ist (ähnlich vorsichtig urteilt Aland, 508 f. aufgeschlossener O. Cullmann, 94 f.).

Es bleibt noch als neutestamentliche Petrus-Stelle die viel besprochene und auch gequälte Aussage im *1. Petrus* 5, 13: „Es grüßt euch die miterwählte Ge-

1) Vgl. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 1954, S. 8.

meinde in Babylon". Eine Kenntnis vom Aufenthalt des Petrus in Rom gibt diese Stelle dann, wenn der Verfasser „Babylon" als apokalyptischen Deckname für Rom gebraucht. O. Cullmann gibt hier in sorgfältiger Abwägung des pro et contra die m. E. richtige Antwort (S. 92): sehr wahrscheinlich Rom, jedoch ist eine andere Deutung des Ortes nicht ausgeschlossen. Natürlich nimmt auch C. nicht Petrus als Verfasser des Briefes an, sondern liest ihn als pseudo-epigraphisches Dokument, und zwar aus einer Zeit um 100. Es ist somit für den Zeugniswert der Stelle im Blick auf unsere Petrusfrage zu sagen, daß mit Wahrscheinlichkeit bei der Abfassung des 1. Petrusbriefes eine Kenntnis von einem Romaufenthalt des Petrus vorlag, vielleicht auch von einem Martyrium. Aber nur vielleicht, denn man darf nicht mit Aland die Worte des Verfassers in 5, 1 über sich als *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* so verstehen, als sei hier Petrus „eindeutig als Blutzeuge" bezeichnet; denn *μάρτυς* ebenso wie *μαρτυρεῖν* haben in dieser Zeit gerade noch nicht den technisch eindeutigen Sinn. Nun ist an unserer Stelle der bekennende Zeuge zwar ein solcher der *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* und wird damit auf Verfolgungsleiden zweifellos hingewiesen; das aber erlaubt dennoch nicht den Sprung zum ‚Märtyrer' im Sinne des ‚Blutzeugen'[1]).

Allzu zuversichtlich wird der als authentisch angenommene 1. Petrusbrief auch von J. Toynbee und J. Ward Perkins benutzt (S. 130); freilich ist bei beiden Verfassern zu bedenken, daß sie bei der kurzen Behandlung der literarischen Petrustradition (127–134) auf einem beiden fremden Gebiet sich bewegen und ihr Hauptinteresse dem Gebiete der Archäologie gilt. Zu bedenken ist auch, daß die britische neutestamentliche Wissenschaft häufiger konservativ urteilt als die kontinentale, man denke beim ersten Petrusbrief etwa an E. G. Selwyns an sich vorzüglichen Kommentar, der die Verfasserschaft des Petrus mit Sicherheit verteidigt! – und daß C.A. Ralegh Radford im kritischen Journal of Roman Studies über Th. Klausers Behandlung der literarischen Petrus-Fragen kürzlich schrieb: „We feel the authors's conclusions in this fields are unduly weighted on the side of scepticism" (48 [1958] S. 229).

Zu einem wahrhaft entscheidenden Dokument in der Erörterung der Petrusfrage ist mehr und mehr der Brief des römischen Presbyters *Clemens* an die Gemeinde in Korinth geworden, besonders der Abschnitt 1. Clem. 4–6. Da hier möglicherweise erstmals in der erhaltenen Literatur Martyrium und Romaufenthalt des Petrus eindeutig bezeugt werden – man muß den Brief gegen 95 n. Chr. ansetzen – bringen wir den Text in Übersetzung und fügen entscheidende Begriffe des griechischen Textes in Klammern bei.

---

1) Vgl. H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche 1936, S. 63f. und auch O. Cullmann, Petrus, S. 92.

Der Verfasser will in seinen moralischen Darlegungen und Mahnungen d in Korinth herrschenden Wirren auf ein schleichendes Übel zurückführe das er abwechselnd mit *ζῆλος, φθόνος* und *ἔρις* bezeichnet. In Kapitel führt er aus dem Alten Testament sieben abschreckende Beispiele der Eife sucht an und fährt in Kapitel 5 fort:

1. „Aber um mit den Beispielen der Vorzeit aufzuhören, wollen wir nun zu de Kämpfern *(ἀθλητάς)* der jüngsten *(ἔγγιστα)* Vergangenheit übergehen; nehme wir die tapferen Beispiele unserer Generation *(τῆς γεννεᾶς ἡμῶν)*. 2. Wegen Eife sucht und Neid wurden die größten und gerechtesten Säulen verfolgt und kämp ten bis zum Tode *(ἕως θανάτου ἤθλησαν)*. 3. Stellen wir uns vor Augen die gute Apostel:
4. den *Petrus*, der um ungerechten Eifers willen nicht eine oder zwei, sonder zahlreiche Mühsale ertrug und nachdem er auf diese Weise Zeugnis abgelegt hatt *(οὕτω μαρτυρήσας)*, an den (ihm) gebührenden Ort der Herrlichkeit ging.
5. Wegen Eifersucht und Streitsucht zeigte *Paulus* den Kampfpreis der Geduld.
6. Siebenmal trug er Fesseln, verjagt, gesteinigt, wurde er Herold im Osten un im Westen und empfing den herrlichen Ruhm seines Glaubens. Nachdem er di ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hatte und bis zur Grenze des Westens gekomme war und so vor den Machthabern Zeugnis abgelegt hatte *(μαρτυρήσας ἐπὶ τῶ ἡγουμένων)*, wurde er von der Welt befreit und an den heiligen Ort aufgenom men, nachdem er das größte Vorbild an Geduld geworden war.
6, 1. Diesen Männern, die einen heiligen Wandel geführt haben, ward beigesell *(συνηθροίσθη)* eine große Menge von Auserwählten, die um der Eifersucht wille viele Martern und Qualen erlitten und unter uns das schönste Vorbild geworde sind. 2. Wegen Eifersucht verfolgt, haben Frauen als Danaiden und Dirke *(γυναῖκες Δαναΐδες καὶ Δίρκαι)* fürchterliche und verbrecherische Mißhandlun gen erlitten und gelangten zu einem sicheren Wettlauf des Glaubens und haben obwohl leiblich schwach, einen herrlichen Preis erlangt."

Eingehendere Analysen dieses Textes im Hinblick auf die Petrusfrage geben H. Lietzmann, Petrus römischer Martyrer, SAB 393 ff. = Kleine Schrif ten I, 101 ff.; L. Sanders, B. Altaner, O. Cullmann (Petrus 96–119) K. Heussi (I: 19 ff.; V. S. 11–30; und 62 ff., 68 ff.; VII, S. 251 ff.); eine ent scheidend weiterführende Analyse im Blick auf das Gesamtproblem „Christ und Staat" gibt M. Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, (SAH 1941/2 S. 18–25 = Aufsätze II, 192–199); sehr gedrängt in der Dar stellung und vorsichtig in den Schlußfolgerungen Th. Klauser (11–14). A. M. Schneider ist sogar so vorsichtig, daß er „das umstrittenste Zeugnis" übergeht (S. 2), freilich berechtigt durch seine spezielle und eingegrenzte Themastellung.

K. Heussis These nun ist, daß unser Text „ein Stadium vor der Ent stehung der römischen Petrustradition" repräsentiere, nichts aber über Mär-

yrertod und Romaufenthalt des Petrus aussage. Richtig ist die einleitende Feststellung in seiner vorletzten Äußerung zur Sache (VII: 251f.). „Niemand bestreitet, daß wir es hier nicht mit einem historischen Bericht zu tun haben, sondern mit einer ethisch-erbaulichen Auslassung, bei der aber doch geschichtliche Personen und Vorgänge vorschweben. Daher kann der Historiker, sofern er mit Vorsicht vorgeht, gewisse Schlüsse ziehen". Die Vorsicht hat denn auch nahezu alle dazu gebracht, die entscheidenden Verse über Petrus und Paulus in Kapitel 5 und die Aussagen über Beispiele der neuesten Zeit, welche ἐν ἡμῖν geschehen sind, im Kontext zu lesen und eine Isolierung zu vermeiden. Warum kommt nun Clemens von Rom auf Petrus und Paulus zu sprechen? „Er will die Beispiele aus der alten Zeit lassen und sich den Kämpfern aus der unmittelbar hinter ihm liegenden Zeit zuwenden. Die Disposition ist also: 1. Beispiele aus der alten Zeit; 2. Beispiele aus der neuesten Zeit (nicht etwa Beispiele aus der römischen Gemeinde, was schon innerhalb des architektonischen Aufbaues der Kapitel 4–6 eine Stillosigkeit wäre)" (VII: 252f.). Die Bemerkung in der Klammer wirkt überraschend und so wie sie dasteht falsch; vielleicht will Heussi sagen: Nicht etwa *nur* Beispiele aus der römischen Gemeinde. Die Nennung von Petrus und Paulus steht unter der den Abschnitt einleitenden Feststellung, daß die ‚Säulen' verfolgt wurden und „bis zum Tode kämpften" (5, 2). Darauf folgt der Imperativ, sich die trefflichen Apostel zu vergegenwärtigen. Und dann setzt der Text mit dem Beispiel von Petrus ein. In bezug auf das ἕως θανάτου will Heussi interpretieren: „Sie kämpften aufs äußerste, sie kämpften auf Tod und Leben" (S. 14). Daß dieses Verständnis nicht möglich ist, hatte Lietzmann im Sitzungsbericht der Berliner Akademie 1936, S. 6f. einleuchtend erwiesen.

Aber gehen wir bei der Interpretation aus von dem über *Paulus* Gesagten. Der nicht notwendig auf eine Sondertradition zurückgehende Katalog der Verfolgungsleiden[1]) in V. 6 schließt ab mit den Worten: „Und empfing den herrlichen Ruhm seines Glaubens" und leitet über zum Schlußsatz, daß er Zeugnis abgelegt habe vor hohen Beamten, von der Welt befreit wurde καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἀνελήμφθη. Der Verfasser setzt offensichtlich eine Kenntnis der Dinge beim Leser voraus und will sie nur zur Begründung seiner Ermahnung in Erinnerung rufen. Mit dem μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων

1) Daß das Wissen über Paulus evtl. auf Kenntnis von 2. Kor. 11, 24. 25 zurückgeht, hatte bereits H. Lietzmann (SAB 1936, 396) vermerkt. Ebenso M. Dibelius, Aufsätze II, 199. – Zu bedenken ist, daß Clemens 47, 1: τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου zitiert. Was er damit meint, ist angesichts der besonders schwierig gelagerten kompositionsgeschichtlichen Fragen der Korintherbriefe nicht zu sagen. – K. Alands Bemerkung (HZ 183, 511) ist richtig: Dibelius' Darlegungen zum Abschnitt des 1. Clemens sind ein Einschnitt in der Exegese dieses Textes „hinter den nur zurück kann, wer imstande ist, Dibelius zu widerlegen".

kann, aber muß nicht auf ein Martyrium abgehoben sein; möglich ist a dieser Stelle der nicht-technische Gebrauch (so M. Dibelius S. 201; Strati mann in ThW IV, 511; K. Heussi sowie E. Günther, MAPTYC 1941, 117 ff anders v. Campenhausen S. 54, Lietzmann S. 395, Aland S. 514 f.), der alle dings durch die sofort anschließende Aussage martyrologischen Sinn *erhä* Denn die folgenden Worte setzen das Lebensende und den als Christ erlittene Tod voraus. Heussi zwar betont (V: 18): „Die Wendung ‚er wurde von d Welt befreit' (beachte das Passivum!) ist Euphemismus für die Hinrichtung" Und von dieser Auslegung her, der sich Günther vorschnell anschlie (S. 119 A. 2), müßte eine martyrologische Fassung von *μαρτυρήσας* an dies Stelle zu der sinnwidrigen Aussage führen: „Nachdem er den Zeugentod g storben war, wurde er hingerichtet" (Heussi V: 19 und vorher bereits i Christl. Welt 1937, Sp. 161). Hier ist v. Campenhausens Auslegung zweifell richtiger und dem Kontext gerechter, der S. 54 schreibt: „Hier wird einmal d Ertragen von Leiden mit der Zeugnisabgabe gleichgesetzt, dann die Zeugni abgabe wieder unmittelbar als Befreiung von dieser Welt verstanden. Es is m. E. unmöglich, diese Stelle und ihren Begriff des Zeugen anders als ma tyrologisch zu deuten, auch wenn im ersten Gliede die Beziehung Tod noc nicht völlig eindeutig gegeben ist." Was Heussi gegen Campenhausen (W 22 A. 2) schreibt, kann als sachliche Entgegnung nicht gelten.

Von einem Martyrium des Paulus weiß also der Verfasser des 1. Clemens briefes und ferner, daß es in Rom stattfand; denn die größte Wahrschein lichkeit ist, daß mit *ἐν ἡμῖν* (6, 1) nicht nur die „große Menge von Aus erwählten", sondern mit ihnen zusammen (*συνηθροίσθη:* 6, 1) Paulus un Petrus gemeint sind. Für das in 5, 7 über Paulus Gesagte kann Clemens be sondere Kenntnisse der lokal römischen Tradition gehabt haben, wenngleic es nicht mit Bestimmtheit auszumachen ist. Das Urteil hängt mit davo ab, ob man dem *διὰ ζῆλον καὶ φθόνον*, dem ‚Leitmotiv' von Kapitel 4–6 einen mehr als nur allgemeinen Bezug geben darf. M. Dibelius schreibt (SAH S. 21 = Aufsätze II, 1947): „Ganz deutlich ist auf den ersten Blick, daß das Leit thema des ‚bösen Eifers' in dieser Märtyrerdarstellung eine sehr geringe Roll spielt. Seine beständige Betonung wirkt mehr wie ein Postulat: irgendein schädliche Mißgunst wird schon beteiligt sein bei diesen Martyrien; das is gewöhnlich so. Wenn man herausgelesen hat, daß die Verhaftungen unter Ner auf jüdischen Denunziationen beruhen, so ist mindestens zu bezweifeln, daß de Verfasser das hat sagen wollen. Er hat offenbar nur eine Gelegenheit gesucht bei dem Thema ‚böser Eifer' auch auf die christlichen Märtyrer zu kom men. Er hat zu diesem Zweck den ihm überlieferten Katalog alttestament licher Beispiele bösen Eifers mit christlichen Beispielen erweitert..." Gege D. machte A. Fridrichsen geltend, daß *διὰ φθόνον* als term. technicus fü jüdische Intrigen in der von römischen Christen geschriebenen Literatur gel

ten müsse und verweist dabei auf Markus 15, 10 und Phil. 1, 14. Kümmel hat bereits in dieser Zeitschrift richtig bemerkt[1]), daß einerseits die römische Herkunft des Markusevangeliums und des Philipperbriefes fraglich sei, anderseits aber auch Phil. 1, 14 das *διὰ φθόνον* schwerlich auf „judaistische Agitation" zu beziehen sei, weil sie im ganzen Briefe fehle. Selbst wenn man den alten Evangelienprologen folgt und Markus als Dolmetscher des Petrus in Italien schreiben läßt[2]), so muß man gerade für eine Entscheidung im Hinblick auf die ‚Petrusfrage' wegen der Tragweite der Folgerungen vorsichtig sein und Dibelius' allgemeine Deutung annehmen.

Knapper gehalten ist das über *Petrus* Gesagte und dem Paulusabschnitt Vorangehende. Fast summarisch wird auf eine Menge von Mühsalen verwiesen, die er ertrug, und fortgefahren: „und nachdem er so Zeugnis abgelegt hatte, wanderte er an den ihm zukommenden Platz der Herrlichkeit". Die Kernfrage ist, ob hier *μαρτυρεῖν* ebenso wie in bezug auf Paulus (5, 7) nichttechnisch, aber doch mit martyrologischem Sinn gebraucht ist. K. Heussi liest an beiden Stellen den einfach juristischen Begriff ‚Zeugnis ablegen' und differenziert nicht, wie es der Kontext m. E. erfordert. Das *μαρτυρεῖν* wird an dieser Stelle charakteristisch inhaltlich bestimmt von der nachfolgenden Aussage *ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης*, also der Aussage über das Hingehen zum Orte der Herrlichkeit, der himmlischen Herrlichkeit also, die den Blutzeugen als Lohn erwartete[3]). Damit aber stehen wir hier in beiden Texten, dem über Paulus wie dem über Petrus, an der Stelle, wo *μαρτυρεῖν* martyrologisch wird, also den Schritt vom ‚Zeugnis ablegen' zum ‚Blutzeugnis geben' einleitet[4]).

Die weitere Frage, ob Clemens Hinweise gibt, daß die Martyrien der beiden Apostelfürsten in Rom stattfanden, ist nicht so eindeutig zu beantworten, wie die nach der Kenntnis der Martyrien als solcher. Gleichwohl spricht mehr dafür als dagegen, daß Clemens *römische* Beispiele aufnimmt, die er als Vorbilder „vor unsere Augen" stellt. Und hier ist auf die beiden Verse von Kapitel 6 einzugehen, weil dort über christliche Märtyrerinnen in Koordinierung mit den beiden Aposteln, die *ἕως θανάτου ἤθλησαν* (5, 2), gesagt wird: „sie gelangten zu einem sicheren (sc. des Zieles und Sieges sicheren)

1) ThR NF 18 (1950) S. 29 A. 3. 2) Vgl. z. B. W. Bauer, Rechtgläubigkeit S. 111.

3) Als zu weitgehend empfinde ich H. Chadwick's kurze Anmerkung zur Stelle (S. 44 A 3): „Clement of Rome... describes the place of his martyrdom as *ὁ ὀφειλόμενος τόπος τῆς δόξης*. Rome remembered the site of its Golgatha". Der Ausdruck aber ist eschatologisch und nicht topographisch gemeint. Oder ist die Bemerkung von Ch. so zu verstehen?

4) Vgl. auch H. von Campenhausen, a. a. O. S. 54, der für das *καὶ οὕτω μαρτυρήσας* von 1. Clem. 5, 4 auf die Parallele bei Hegesipp in Euseb, HE II 23, 18: *καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν* verweist.

Wettlauf des Glaubens". Diese Frauen werden Danaiden und Dirken genannt. Klauser (S. 12ff. und Anm. 6) hat wahrscheinlich gemacht, daß in diese vom Mythos genährten Bildrede ein noch erkennbarer Hinweis auf die neronische Verfolgung von 64 steckt. Damit wäre also mit Wahrscheinlichkeit ein römisches Beispiel von Clemens gegeben. Daneben muß nunmehr noch ἐφ' ἡμῖν (6, 1) beachtet werden, das freilich lokal und auch zeitlich gemeint sein kann. Da hier aber philologisch nichts Eindeutiges fixierbar ist, so muß man sich erneut wegen der methodisch gebotenen Vorsicht damit begnügen, den hohen Wahrscheinlichkeitsgrad für eine lokale Deutung festzuhalten[1]). Ein von Wünschen geleitete Schwarz-Weiß-Argumentation kann sich eine auf äußerste Differenzierung bedachte Forschung nicht gestatten.

Dibelius hat die Frage gestellt, warum der Verfasser des 1. Clemens sich an unserer Stelle 5, 1–6, 2 mehr mit rhetorischen als inhaltlich gefüllten Angaben begnüge. Er antwortet (Aufsätze II, 202f.): „Die relative Schweigsamkeit des Clemens über Petrus, die bisher den ernsthaftesten Beweis gegen die Annahme eines römischen Martyriums lieferte, wird uns völlig verständlich, wenn wir erkennen, daß Clemens *auf das Martyrium der Apostel aus politischen Gründen nicht eingeht, im übrigen aber von den Aposteln nicht erzählen, sondern sie als philosophische Athleten schildern will.* Die Tatsache, daß er überhaupt die beiden Apostel hier erwähnt, erklärt sich am besten, wenn diese zwei Apostel wirklich *die großen Vorbilder Roms* waren – die Dürftigkeit der Nachrichten bildet nun kein Hindernis mehr". Auch Dibelius will keine Eindeutigkeit aus dem Text entnehmen, aber die größte Wahrscheinlichkeit – die eben ein Historiker letztlich überhaupt nur bieten kann – gegenüber der kritischen Abwertung der Stelle durch Heussi und Haller u. a. betonen[2]). Dibelius ist hier repräsentativ für eine jetzt vielfach anzutreffende Bewertung des Clemenszeugnisses (A. Fridrichsen S. 174; O. Cullmann, 96–119; J. Vogt in RAC II, 1166; Klauser S. 14; Gilg 189ff.), die eine positive martyrologische Angabe über Petrus und Paulus bejaht und ihre Beziehung auf Rom für höchstwahrscheinlich hält[3]). In dieser Hinsicht muß also gesagt werden, daß sich H. Lietzmann (SAB 395f.) mit seiner Darstellung durch-

1) Gegen Heussis gesperrt gedruckte Feststellung (VIII: 253): „Mithin läßt sich mit 1. Clem. 5 nicht zwingend beweisen, daß Petrus den Märtyrertod gestorben ist" muß man fragen: Wo gibt es überhaupt ‚zwingende Beweise' in der Geschichtswissenschaft? Und im Blick auf 1. Clem. 5 geht es zunächst einmal nur um den Nachweis einer *Kenntnis der Tradition* vom Martyrium des Petrus – und dieser Nachweis ist dem Texte zu entnehmen.

2) Vgl. den von W. G. Kümmel bereits 1948/9 gegebenen Bericht in ThR NF 17, 34ff. Dort auch weiteres über die Berechnung der Todesjahre des Petrus und Paulus.

3) Vgl. J. A. Fischer, Die Apostol. Väter. Darmstadt 1956, S. 15 u. A. 41.

gesetzt hat und daß es nicht angeht, ironisch von ‚Traditionsfreunden' im Sinne einer unkritischen Beharrung zu sprechen – wie es leider Heussi tut. Seine Gegenthese „daß Petrus nach der Meinung des Verfassers als Märtyrer gestorben sei, scheint durch die Wahl der Worte ausgeschlossen" (I: 24) arbeitet einerseits mit der petitio principii, das Wort μαρτυρεῖν sei in der Bedeutung ‚den Zeugentod erleiden' erst um 160 nachweisbar (IV: 67; V: 25) und verkennt anderseits die innere Logik des besprochenen Abschnitts[1]). Heussis positive Einschätzung der Stelle für seine eigene Sicht der Geschichte kommt im Schlußabschnitt des den Clemensbrief behandelnden Paragraphen (V: 30) zum Ausdruck: „Der Petrus- und der Paulusabschnitt des 1. Clemensbriefes sind höchst bedeutsam, weil hier deutlich die Anfänge, aber eben erst die *Anfänge* der Parallelisierung von Petrus und Paulus vorliegen. Die beiden Apostel werden in Parallele gestellt, aber die Parallele beschränkt sich noch auf den Vergleich hinsichtlich des Ertragens von mancherlei Mühen. Die Parallele bezieht sich *noch nicht* auf den Märtyrertod und auf das Wirken in Rom; diese beiden Momente kommen an diesem Zeitpunkt nur für Paulus in Betracht. Wir sehen hier also ein Stadium vor der Entstehung der römischen Petrustradition vor uns"[2]). Muß man nicht doch den Parallelismus von Petrus und Paulus als bereits durch den Galaterbrief (bes. 2, 7f!) und durch den einfachen Aufriß der Apostelgeschichte gegeben ansehen, vor allem wenn man das Wort Anfänge derart unterstreicht?

Es ist natürlich zuzugeben, daß das Problem des Parallelismus komplexer Natur ist, da eben Gal. 2, 7f. – besonders wenn man die Verse als Sitzungsprotokoll versteht, vgl. oben S. 197 f. – vereinzelt dasteht und durch die Geschichte der Urgemeinde bereits beim Schreiben des Galaterbriefes überholt war, weshalb eben an die Stelle von Petrus allein die δοκοῦντες bzw. die στύλοι getreten waren. Auf die zu differenzierenden Verhältnisse von Gal. 2 hat besonders die Arbeit von G. Klein mit neuen Vorschlägen hingewiesen. Es ist ferner zuzugeben, daß neben der im literarischen Aufriß gegebenen Nebenordnung von Petrus und Paulus in der Apostelgeschichte noch ältere Schichten mit viel komplizierteren Führungsverhältnissen der Über- bzw. Unterordnung durchblicken, so daß Lukas' Darstellung eine literarische Vereinfachung ist. Aber es geht ja hier nicht um die historische Zuverlässigkeit von Acta, sondern um das Phänomen der Nebenordnung als solches, sei es Reflex einer zutreffenden Historizität oder einer vorgeschrittenen Tradition. Endlich soll noch gesagt sein, daß das chronologische Verhältnis von Apostel-

1) Sachlich übereinstimmend auch IV: 69f.

2) Zu erwähnen ist noch, daß Heussi seine in II: 28f. vorgetragene These, der Petrusabschnitt 1. Clem. 5, 3 sei auf eine Interpolation zurückzuführen, seit 1949 nicht mehr verwertet und in V: 26 A. 1 widerruft. Zur verschiedenen Argumentation H.s mit 1. Clemens 5 vgl. O. Cullmann, Petrus, S. 99 A. 58.

geschichte und 1. Clemensbrief für unsere Feststellung ohne Bedeutung ist; wichtig ist lediglich, daß keine literargeschichtliche Abhängigkeit besteht. Und was das traditionsgeschichtliche Verhältnis angeht, so bedürfen die Fragen der Petrustradition in der Apg. vor allem dann einer neuen Bearbeitung, wenn das Buch erst dem Anfang des 2. Jhdts zugehören sollte.

Zu den sogenannten klassischen Stellen der Frühgeschichte der Petrusfrage gehört ferner das Zeugnis des *Ignatius* von Antiochien, der aus Troas an die Römer (4, 3) schreibt: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch", um sie nämlich zu bitten, nicht etwa durch ihre Fürsprache bei römischen Behörden seinen Märtyrertod zu vereiteln. Diese Stelle wird in der Regel dahin verstanden, daß Ignatius „Petrus und Paulus als diejenigen Apostel bezeichnen will, welche der römischen Gemeinde in besonderem Sinne angehören" (Lietzmann SAB 401 = Kl. Schr. I, 112). Das würde dann bedeuten, daß der Presbyter oder Bischof der im Osten führenden Gemeinde die römische Tradition von Petrus aufnimmt und anerkennt. Dem Gegenargument Dannenbauers (Histor. Zeitschr. 146 [1932] 258), der Bischof von Antiochia habe die Namen der beiden Apostel genannt, weil sie in seiner Stadt zusammen gewirkt hätten, vermag Lietzmann wirkungsvoll entgegenzuhalten, daß es auffallend sei und einen Grund haben müsse, wenn Petrus und Paulus nur im Brief an die Römer, Paulus alleine nur im Brief an die Epheser genannt werden, die Briefe an nicht-apostolische Gemeinden folgerichtig aber ohne jede Erwähnung von Aposteln seien. Heussi will das Zeugnis einerseits als Reflex des dem Verfasser bekannten 1. Clemensbriefes verstehen[1]), insofern nämlich Petrus und Paulus hier genannt werden, andererseits aber jede vorhandene Kenntnis einer mit Rom verknüpften Petrus-Paulus-Tradition hier ausschließen (IV: 72f.; V: 30ff.: VIII, 252ff.). Seine Argumente sind nicht einleuchtend. Auch der über das Zeugnis des 1. Clemens zwar kritisch zurückhaltend urteilende E. Fascher (PW 19,2 Sp. 1347) bejaht mit W. Bauer (Rechtgläubigkeit S. 116) die positive Aufnahme einer römischen Tradition durch Ignatius.

An der Echtheit der Ignatiusbriefe wird heute nicht mehr ernsthaft gezweifelt. Auch ist man im allgemeinen seit Harnack[2]) darin einig, daß sie in der Zeit 110/25 geschrieben wurden. Harnack sagt abschließend (406): „Es ist nicht geradezu unmöglich, aber es ist unratsam, mit ihnen noch weiter herunterzugehen"[3]). Bedenklich scheint es mir zu sein, wenn jetzt Heuss

1) Möglicherweise hat Ignatius eine Kenntnis vom 1. Clemensbrief, jedenfalls läßt sich die Anspielung auf eine Lehrtätigkeit der Gemeinde anderen gegenüber (Röm. 3, 1) so verstehen. Vgl. auch J. A. Fischer, a. a. O., S. 185 A. 15.

2) A. v. Harnack, Chronologie I, 383–406.

3) H. W. Bartsch datiert jetzt in RGG³ III, 665ff. das Martyrium des Ignatius auf 110 – natürlich ohne hierbei von der Petrusfrage bewegt zu sein.

sich im Zusammenhang mit der Petrusfrage dafür einsetzt, daß die Ignatiusbriefe ebenso wie der Polykarpbrief frühestens in die Zeit 140/50 zu setzen seien, wahrscheinlich aber sogar „in den zeitlichen Bereich des Hegesippus und des Aniketus v. Rom, wenn nicht gar des Dionysius von Rom" gehören (V: 33) – also etwa 160 –, um mit dieser neuen und m. E. unfundierten Chronologie der frühchristlichen Literatur zu dem Ergebnis zu kommen: „In jedem Falle sind die Ignatianen so jung, daß sie *für das römische Petrusproblem nicht mehr entscheidend* sind" (V: 33). Aber ist bereits die Argumentation für eine spätere Ansetzung der Ignatianen sehr schwach und mir selbst besonders nach Einblick in die jüngste Diskussion[1]) nicht akzeptabel, so noch weniger H.s Behauptung: „Der sehr erhebliche zeitliche Abstand vom apostolischen Zeitalter (mindestens ein halbes Jahrhundert) wird von den Verfechtern der Tradition nicht als bedenklich angesehen" (V: 30). Aber was soll auch hier ‚bedenklich' sein? Es geht doch zunächst darum, das erste deutliche Wissen um den Märtyrertod des Petrus in Rom festzustellen, es kann *zunächst* nicht darum gehen, zu prüfen, wie weit dieses Wissen auf Tatsachen beruht. Der Ignatiusbrief muß als Zeugnis gelten für eine in Kleinasien zwischen 110/25 vorhandene Kenntnis von einem besonderen Verhältnis der beiden Apostelfürsten zur römischen Gemeinde; über ein Martyrium sagt er nichts aus, natürlich schließt er es auch nicht aus. Heussi hat kürzlich (VIII: 253ff.) noch einmal seine Sicht der Ignatiusstelle verteidigt. Er gibt hier leider (S. 256) eine verzerrte Darstellung „der abstrakt-logischen Struktur der Arguments", das Lietzmann bietet. Er hält im übrigen jetzt die Ignatianen für *unecht* und als Fälschung um 160 entstanden.

In der Diskussion der Petrusfrage stärker berücksichtigt zu werden erfordert nun doch die Stelle *Ascensio Jesajae 4, 2f.*, auf deren Bedeutung kürzlich E. Peterson in der Belvederi-Festschrift erneut hingewiesen hat. Eine Bemerkung O. Cullmanns (122f.) aufnehmend, weist er auf die sachlich sich ergänzenden Angaben in der Ascensio Jesajae 4, 2f. und der Petrus-Apocalypse nach dem Papyrus-Fragment der Sammlung Erzherzog Rainer (Edition M. R. James, JThSt 32 [1931] 270ff.) hin, die eine Kenntnis der Petrustradition voraussetzen und an den Anfang des 2. Jahrhunderts zu datieren seien[2]). Der Text der Petrus-Apocalypse lautet: „Siehe, Petrus, ich habe dir alles offenbart und auseinandergesetzt. Gehe in die Stadt der Hurerei und trinke den Kelch, den ich dir angekündigt habe." Eine literarische Beziehung

---

1) Vgl. M. Simon in Revue d'Histoire 1948, 51; H. Grégoire in Analecta Bollandiana 69 (1951), 1–38 und dagegen H. I. Marrou ibid. 71 (1953), 5–20.

2) E. Peterson hatte in der Byz. Zeitschrift 47 (1952) 70f. dargelegt, daß Justin Dial. 36, 5f. die Kenntnis der Ascensio Jes. mit großer Wahrscheinlichkeit voraussetzt. Allerdings bezieht sich die Analogie der Justinstelle auf die Himmelfahrt in

zueinander annehmend, will Peterson von hier aus die noch verhülltere Rede weise der Ascensio verstehen und auch ergänzen, wo es heißt: „...wird Be liar, der große Fürst, der König dieser Welt... in Menschengestalt heraus steigen... König der Schlechtigkeit, Mörder seiner Mutter, der selbst König dieser Welt ist (= Nero)... und er wird die Pflanzung verfolgen, die die zwölf Apostel des Geliebten werden gepflanzt haben; von den Zwölfen wird eine in seine Hände ausgeliefert werden" – womit eben Petrus gemeint sein kann und bei einer Verbindung der beiden Texte auch sein wird. Auffallend, aber nicht gegen das Alter der Tradition sprechend, ist, daß von einem Martyrium des Paulus kein Wort erklingt. Aber da hier nur von den ‚Zwölfen' die Rede ist und dieser Begriff nach Asc. Jes. 3, 17 zu schließen Paulus ausnimmt, so läßt sich dies Fehlen erklären.

Was die Datierung der Stelle angeht, so darf auf O. Eissfeldt, Einleitung in das AT, 2. Aufl. 1956, S. 753 hingewiesen werden, wo für das Bruchstück 3, 13–4, 18 christliche Herkunft und als Entstehungszeit „um 100 n. Chr." angegeben wird. Die Spätdatierung ins 3. Jahrhundert halte ich für überholt (vgl. z. B. früher G. Beer in RGG², II, 1899 und jetzt R. Meyer in RGG³, III, 336f.). Wir dürfen somit dieses Zeugnis gleichfalls für eine Kenntnis des Romaufenthaltes und hier sogar des Petrus-Martyriums unter Nero in Anspruch nehmen, obgleich es mir ratsam erscheint, den Text 3, 13–4, 18, der traditionsgeschichtlich das späteste Element im Corpus der Asc. ist, nicht vor 140 anzusetzen. Der Grund für diese spätere Datierung ist die theologische Nähe der Eschatologie und der Charakterisierung der Irrlehre von Asc. Jes. und 2. Pt., worauf G. Klein, Dissert. S. 70 hinweist. Gleichwohl erweitert sich die Basis für das erste Auftreten einer Petrustradition. Ich vermute, daß sowohl Cullmann wie auch Aland auf Grund der Untersuchung durch Peterson ihre Bedenken gegen dieses Zeugnis aufgeben werden.

Halten wir zunächst einen Augenblick inne: Was hat die Durchsicht der Texte und der neueren Beschäftigung mit ihnen ergeben? Sicher ist, daß die Stelle Gal. 2, 6 nicht benutzt werden darf, um hier eine implicite Nachricht über den Tod des Petrus vor Abfassung des Briefes herauszulesen. Der Versuch Heussis, die Vers-Parenthese als historische Basis zur neuen Sicht des Urchristentums und der ganzen nachapostolischen Zeit und frühen Geschichte der Alten Kirche zu erheben, ist als verfehlt anzusehen. Es scheiden aber ebenfalls als Quellen für eine anklingende Petrustradition aus: Lk. 22, 33; Apg. 12; Joh. 13, 36; 1. Pt. 5, 1 und Apk 11, 3ff. Auf der anderen

---

Asc. Jes. Kap. 9 und ist damit noch nichts über das zeitliche Verhältnis zu Kap. 3, 21ff. gesagt. Die Datierung des Fragmentes in der Asc. Jes. 3, 21ff. wird auch von H. Schlier, Epheserbrief, 1957, S. 197 A. 4 auf Ende des 1. Jhdts. oder Anfang des 2. Jhdts. nach Chr. gegeben.

Seite zeigte sich, daß für einen Romaufenthalt und ein enges Verhältnis des Petrus zur römischen Gemeinde 1. Pt. 5, 13 und Ignatius sprechen, daß Joh. 21, 18 von einem Martyrium des Petrus durch Kreuzigung weiß – nichts jedoch von Rom sagt –, und daß der 1. Clemensbrief mit größter Wahrscheinlichkeit seine Petrusnotiz im Wissen um eine Tradition bringt, die vom Märtyrertod des Petrus und Paulus in Rom handelt. Zu diesen vier Zeugnissen glauben wir die Stelle Ascensio Jes. 4, 2–3 hinzufügen zu müssen. Daraus aber erhellt, daß die Forschung der letzten 20 Jahre die vorsichtig erarbeitete These Lietzmanns bejaht und sogar gefestigt hat, die er 1936 in dem Satz zum Ausdruck brachte: „Aus dem bisher Erörterten ergibt sich, daß eine Tradition über ein römisches Martyrium der Apostel Petrus und Paulus in der Zeit zwischen 95 und 115 in Rom und Kleinasien faßbar ist" (SAB 403f = Kl. Schriften I, 115).

Dieses Ergebnis hat dadurch Gewicht, daß an allen fünf Stellen die Petrustradition erscheint, ohne daß der Verfasser ein kirchenpolitisches oder dogmatisches Interesse an ihr zeigt oder haben könnte. Das Thema Petrus taucht mehr beiläufig in Argumentationen anderer Art auf, wird auch nicht ausgeführt, um historische Kenntnisse zu vermitteln, sondern wird beim Leser als Wissen vorausgesetzt. Darum ist auch kein argumentum e silentio möglich, wenn in Joh. 21 kein Hinweis auf Rom und bei Ignatius kein Hinweis auf das Martyrium erscheint. Die Tatsache, daß die hier in den Anfängen zu greifende Petrustradition erst 190 im Osterstreit als theologisches Argument benutzt wird, spricht für die tendenzfreie Aufnahme der wie auch immer in ihren wirklichen Wurzeln zu verstehenden Tradition in der Literatur kurz vor und kurz nach der 1. Jahrhundertwende. Dabei ist es weiter beachtenswert, daß die ersten Nachrichten in Rom und Kleinasien (und evtl. Syrien?) fast gleichzeitig erscheinen (wobei ich lediglich auf eine Datierung von Joh. 21 verzichten muß) und literarisch unabhängig voneinander zu sein scheinen; sie können auch nicht etwa in ein traditionsgeschichtliches Gesetz der Bildung von Personallegenden hineingebracht und dadurch erhellt werden. Das Fragmentarische oder Andeutende in den mitgegebenen Notizen zeigt gerade, daß der jeweilige Verfasser *noch* in einer eschatologisch gestimmten Zeit schreibt (eine Ausnahme in *dieser* Hinsicht Asc. Jes.) und nicht als Historiker in unserem Sinne anzusehen ist, worauf auch mit Recht Lietzmann, Aland, Klauser, Peterson u. a. im Blick auf die ältesten Petrusstellen hinweisen.

Weiter hat das Ergebnis dadurch Gewicht, daß es keinerlei konkurrierende Tradition über das Lebensende des Petrus gibt und daß auch bei der kirchenpolitischen Verwertung der Petrustradition durch Rom seit 190 sich kein Widerspruch von Seiten anderer Kirchen erhebt. Diese Tatsache muß für den Historiker ihr Gewicht behalten, weil sie zum Eigengewicht der fünf

Zeugnisse hinzukommt; sie ist ein Faktum von methodischer Relevanz und sollte nicht einfach abgetan werden[1]).

Es ist angesichts des im Augenblick wieder recht lebendig gewordenen wissenschaftlichen Streites – ich meine die Auseinandersetzung zwischen K. Heussi und K. Aland – offen zu sagen notwendig, daß wir als Historiker und als Theologen natürlich beim Lesen der Texte immer von einem vorgegebenen Verständnis der Geschichte ausgehen, von einem ‚Vorverständnis' geleitet werden, und deshalb auch beim Studium der Petrustradition im Niederschlag des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters beim Vorschreiten vom Jahre 30 n. Chr. bis 125 n. Chr. nicht einfach unsere Kenntnis der späteren Literatur hypothetisch dispensieren können. Es hat deshalb sein methodisches Recht, einmal den Weg der Arbeit ganz anders zu nehmen, nämlich von der Annahme auszugehen, die Petrustradition sei eine Fälschung bzw. Fiktion der römischen Kirche und dann alle Texte unter dieser Hypothese ‚durchzuspielen'. In dieser Perspektive sehe ich die Berechtigung von K. Heussis Arbeiten, obgleich er selbst subjektiv natürlich keinesfalls von einer derartigen Prämisse ausgeht. Man muß nur dann das wissenschaftliche ‚Sandkastenspiel' sehr wirklichkeitsgetreu durchführen und beim Auftreten der ersten klaren Fälschungen den Sitz im Leben, also das hier zwingende Interesse an einer Fiktion, angeben können. Ist der Beweis für die Gründe der Entstehung einer ‚Petrus-Rom-Legende' in der Zeit zwischen 95 und 125 – und zwar für Rom *und* Kleinasien – nicht möglich, so muß man das ‚Sandkastenmanöver' wieder abblasen.

Heussi hat in einem nicht unwesentlichen Punkt diesem methodischen Postulat zu entsprechen versucht und seine eigene Erklärung für eine Entstehung der Petruslegende – für ihn ist ja Gal. 2, 6 ein Zeugnis für den Tod des Petrus vor dem Jahre 56 – gegeben. Er geht aus von der Richtigkeit der *Paulus*tradition und meint, daß die römische Kirche sich nicht mit der Tatsache habe begnügen können, in Paulus einen Apostel als Gründer zu besitzen, der als Nicht-Jünger Jesu gleichsam zur zweiten Garnitur gehört; und dies insbesondere nicht, weil das Ansehen von Petrus ständig wuchs,, und er in der Phantasie der Christen zum *Weltapostel* emporstieg, zum mystischen Hauptrepräsentanten des Apostolats" (V: 56). Im Abwehrkampf gegen die Marcioniten seit ca. 140–144 habe die Methode, sich auf ‚die Alten' und besonders auf Petrus zu berufen, sich gefestigt, zumal man sich dort einseitig auf Paulus, und zwar unter Verwerfung der Urapostel, gestützt habe. ,,Wollten die

1) H. Lietzmann, Petrus und Paulus ² 1927, 236 wies auf diesen Gesichtspunkt besonders nachdrücklich hin. Heussi V: 59 nennt diesen Gesichtspunkt „reines Postulat". – Zum Wachsen konkurrierender Heiligengräber und deren Traditionen im Spätjudentum und Christentum vgl. jetzt J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt. 1958, bes. S. 114 ff.

Vertreter der Großkirche in Rom den Marcioniten gegenüber an ihrem Traditionsgut festhalten, so mußten sie a) der Verwerfung der Urapostel entgegentreten und ausdrücklich an deren Autorität, besonders der des Petrus festhalten. Sie mußten aber b) auch ausdrücklich den Paulus anerkennen, den sie unmöglich den Häretikern überlassen konnten. Das ergab folgerecht die Lösung: Petrus und Paulus! Beide galten nun als die Hauptgewährsmänner des großkirchlichen Christentums gegenüber dem Gnostizismus" (ibid.)[1]). Dieser Entstehungsgeschichte der Petruslegende gegenüber muß man nun freilich die Frage stellen: Womit soll das belegt werden? Woher bezieht H. die Quellen, um den Aufstieg des Petrus zum ‚Weltapostel' bis zum Jahre 140 zu bezeugen, um die großkirchliche Kampfmethode gegen die Marcioniten im angegebenen Punkt zu erhellen? Meiner Kenntnis der Quellen nach ist dies reine Konstruktion. Natürlich ist richtig, daß Rom in der Auseinandersetzung mit den Marcioniten den monarchischen Gedanken entwickelte und unter dann erheblichen Schwierigkeiten diesen auf Petrus bezog und dabei durch Petrus eine Verbindung mit Jesus gewann, was man für die Reinheit der Überlieferung und eigenen Lehre auswerten konnte. Darauf hat Harnack und besonders eindrucksvoll W. Bauer hingewiesen. Doch gerade diese seit der Mitte des 2. Jahrhunderts greifbare Entwicklung zum monarchischen Episkopat Roms zeigt, daß eine Petrus-Paulus-Rom-Tradition bereits vorlag und man nur mit Schwierigkeiten Paulus in die zweite Linie rücken konnte. Diese Entwicklung ging langsam vor sich, denn wenn auch Soter (166–176) eine erste Station darstellt, so ist doch erst Viktors Vorgehen gegen die kleinasiatischen Gemeinden im Osterstreit ein monarchisches Handeln, bei dem die Synode beratend im Hintergrund zu bleiben hatte. Und der nächste Schritt wäre dann bei Kallist getan, der Matth. 16, 18 auf sich als Bischof „beim Grabe des Petrus" (omnis ecclesia Petri propinqua: Tert., De pudicitia 21) – wie ich mit W. Köhler gegen H. Koch verstehe – bezieht und die kirchenpolitische Ausnutzung der Petrustradition mit Erfolg vorexerziert.[2]) Diese gewiß folgenschweren Schritte aber waren nicht Ursache der Entstehung einer „Petrus-Rom-Legende", sondern sind Folgerungen aus einer seit 100 uns greifbaren Kenntnis von einem Romaufenthalt und Martyrium des Petrus. Man könnte auch sagen: zwei an sich selbständige Entwicklungen, die monarchische und die der Petrustradition, werden verknüpft und als Trumpf ausgespielt.

1) Im Jahre 1936 hatte H. das Aufkommen der Petruslegende „zwischen etwa 155 und 170" angenommen (I: 54).

2) Zwar neigt man neuerdings dazu, das Edikt mit Nordafrika und dort mit Agrippinus und nicht mit dem römischen Bischof Kallist zu verbinden. Vgl. bes. B. Altaner in Theol. Rev. 38 (1939) 129 ff und H. v. Campenhausen, Kirchl. Amt, S. 252 u. 259. Jedoch bleibt auch diese Ansicht zunächst Hypothese, gegen die weiterhin Zweifel bestehen.

Wir haben bewußt zunächst die Frage offen gelassen, ob das Auftreten de Nachrichten über das Martyrium des Petrus und über seinen Tod in Ro eine historisch zuverlässige Basis habe, ob Anlaß genug vorliegt, den Mä tyrertod des Petrus in Rom als historisch gesichert zu betrachten. Wir kön nen auch hier noch nichts Abschließendes dazu sagen, sondern wollen noc den weiteren Gang der literarischen Bezeugung der Petrustradition verfo gen. Die Quellen der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts, die seit Dionysius vo Korinth in klarer Sprache von einem Aufenthalt und Martyrium von Petru und Paulus in Rom sprechen, etwa Irenäus von Lyon oder Tertullian vo Karthago[1]), brauchen hier nicht einzeln besprochen zu werden, da ihr Zeugni in der Sekundärliteratur nicht strittig ist. Sie bestätigen aufs Ganze gesehe die bei Clemens und Ignatius gefundene *Tradition* und bezeugen deren Fest gung und Wachstum. Wichtig für unseren Bericht ist jedoch die Erörterun der von Euseb (HE 2, 25, 5–7) zitierten Streitschrift des anfangs des 3. Jahr hunderts schreibenden römischen Kirchenmannes – *ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ* (HE 2, 25, 6) – *Gaius*. Die entscheidende Stelle lautet: „Unter ihm (sc. Nero wurde, wie berichtet wird, Paulus in Rom selbst enthauptet und Petrus ebens gekreuzigt. Dieser Bericht wird bestätigt durch die bis heute an den dortige Zömeterien haftende Bezeichnung mit den Namen Petrus und Paulus. Abe nicht weniger auch durch einen Kirchenmann namens Gaius, der unter den römischen Bischof Zephyrinus lebte. Dieser setzte sich mit Proklus, welche einer phrygischen Sekte vorstand, in einer Schrift auseinander. Über di Plätze, wo die heiligen Leiber *(τὰ ἱερὰ σκηνώματα)* der besagten Apostel bei gesetzt sind, sagt er folgendes: ‚Ich aber bin imstande *τὰ τρόπαια* der Aposte zu zeigen. Denn wenn du zum Vatikan gehen willst oder auf die Straße nach Ostia, wirst du die *τρόπαια* derer finden, die diese Kirche (sc. die römische gegründet haben'." Die Zeitangabe mit Zephyrin führt in die Jahre 199–217. Proklus, der wohl als Führer einer Montanistengemeinde Roms angesprochen werden darf, hatte sich für seine Orthodoxie auf den Besitz der im phrygischen Hierapolis liegenden Gräber des Apostels Philippus und seiner prophetischen Töchter berufen[2]) (HE 3, 3, 4). In der Argumentation setzt Gaius den *τάφος* des Proklus die *τρόπαια* der Kirche Roms entgegen. So deutlich nun hier der Hinweis auf die vorausgesetzten Martyrien des Petrus und Paulus und auf die topographische Lage sind, so unklar bleibt bis heute der Begriff *τρόπαιον*. Ist damit Grab oder Richtstätte oder Gedächtnisstätte gemeint? Sicher ist einzig, daß Euseb selbst hier den Ausdruck als Grab verstand

1) Irenäus, Adv. Haer. 3, 1–3; Tertullian, De praescr. haer. 36; Scorpiace 15, 2; Adv. Marc. 4, 5; mit Wahrscheinlichkeit De pudicitia 21, 9; ferner: Clemens Alex. in Euseb HE 2, 15, 2 und Origenes ibid. 3, 1, 2.

2) Vgl. H. Lietzmann, Petrus und Paulus [2], 209 ff.

H. Chadwick S. 44 und Klauser S. 19)[1]). Aber warum gebraucht Gaius τρόπαιον und nicht τάφος, das Stichwort des Gegners? Lietzmann (Pt. u. R.'ls 210) entschied sich für die Bedeutung τρόπαιον = Grab und sah in der Stelle einen Beleg dafür, daß man um 200 in Rom auf dem Vatikan das Grab Petri zeigen konnte, bzw. glaubte zeigen zu können. C. Mohrmann hat verdienstvollerweise die Wortgeschichte vom lateinischen *tropaeum* untersucht und geklärt, allerdings nur des lateinischen Wortes, da der Text des Gaius im Lichte der lateinischen bzw. westlichen Terminologie beheimatet sei. Das von ihr beigebrachte Material geht über das von H. Lietzmann (209 A. 1) zitierte hinaus. Ihr Ergebnis ist, daß man Gaius' Wort in der Linie des Euseb lesen müsse und zwar als ‚Grabstätte'. Im gleichen Sinne hatte J. Carcopino (Études d'histoire chrét. 99ff. und 251ff.) sich ausgesprochen. Das Bedenkliche ist nur, daß sich vom lateinischen Sprachgebrauch nicht so einfach auf den griechischen zurückschließen läßt – worauf auch Klauser (20 A. 20) seine Vorsicht gründet –, und daß eben in der griechischen Sprache sich nirgends ein Beleg für τρόπαιον = Grab bisher aufweisen läßt. Die Grundbedeutung ‚Siegeszeichen' – also das Zeichen, wo der Feind sich zur Flucht gewendet hat – ist die Vorherrschende[2]). Auch wenn Justin (Apologie I, 55, 3), und viele christliche Schriftsteller nach ihm, das Kreuz Christi als τρόπαιον bezeichnet, so ist damit das Kreuz als sein eschatologisches Siegeszeichen gemeint – nicht etwa Golgatha als Stätte seines Martyriums und Grabes. Natürlich ist es *nicht ausgeschlossen*, daß Gaius bewußt das Wort ‚Siegeszeichen' für die Gräber seiner Märtyrer gebraucht, aber das läßt sich nicht dem Worte selbst ablesen. Es ist ebenso möglich, daß es sich um Gedächtnisdenkmäler handelt, die man an Orten errichtet hat, wo der Überlieferung nach die Apostel ihren Sieg errungen haben, also ihr Martyrium erlitten![3]) In diesem Sinne versteht auch A. M. Schneider τρόπαιον = Siegesplatz des Martyriums, also Hinrichtungsplatz (NAG 1951, 3). Zu einem ähnlichen, aber doch näher an den Begriff Grab heranführenden Ergebnis gelangt Klauser, der vor allem von der inneren Logik des Dialogs sich leiten läßt und τρόπαια = „die Grabstätten in ihrer sichtbaren Erscheinung" versteht; „diese Grab-

1) Hierfür spricht einfach die Entsprechung von τρόπαια und τόποι ἔνθα τῶν εἰρημένων ἀποστόλων τὰ ἱερὰ σκηνώματα κατατεθεῖται im Textzusammenhang. An anderer Stelle aber HE 7, 18, 2 wird mit dem Ausdruck ein ‚Denkmal' bezeichnet.

2) Vgl. K. Woelcke im Bonner Jahrbuch 120 (1911) 137; Pauly-Wissowa, RE Zweite Reihe, 13. Halbband, 663ff. sowie das bei Liddell-Scott s. v. gebotene Stellenmaterial.

3) Vgl. auch L. K. Mohlberg, S. 55 A. 22: „Seit diese ‚Bemerkungen' in Druck gingen, hat sich mir die Überzeugung aufgedrungen, daß τρόπαια nicht als ‚Grab' zu deuten sei, sondern im literarischen Sinne von ‚Siegesstätte' verstanden werden muß." Ähnlich H. Chadwick S. 44.

mäler sind Denkmäler des Triumphes, weil sie Apostel bergen, die als Blu zeugen gestorben sind" (S. 21). Auch bei dieser Lesart besagt natürlich da von Gajus gebrauchte Wort nicht, daß hier nachweislich die Gräber der Ap stel durch Grabdenkmäler überbaut worden sind. Vielmehr würde nur b kundet, daß Gajus die *τρόπαια* als Gräber ansieht.

Trotz der Unschärfe des Begriffes Tropaion ist das Zeugnis für die En wicklung der Tradition wichtig, weil jetzt um 200 die römische Kirche solch Gedächtnisstätten aufzuweisen vermag, und zwar an verschiedenen Stelle der Stadt; und gerade diese getrennte Lage spricht m. E. für die Interpr tation ‚Gedächtnismal am Ort des Martyriums'. Falsch wäre es freilich, b reits zu dieser Zeit einen Grabeskult anzunehmen oder dem Faktum solche Gedächtnisstätte ablesen zu wollen. Denn zunächst einmal haben wir fü einen Märtyrerkult in Italien vor 250 keinerlei Zeugnisse, wie H. Delehay in seinem Buch Les origines du culte des martyres (2. Aufl. 1933) unwide legbar zeigte, während in Kleinasien der Märtyrerkult ein Jahrhundert frühe einsetzt (Passio Polycarpi 18). Auf die hiermit für eine Petrustradi tion und evtl. lokale Kontinuität des Wissens um die Grabstätte gegeben Problematik wollen wir erst später im 2. Teil des Berichtes eingehen. Hie aber ist bereits darauf zu verweisen, daß die Existenz der von Gaius bezeug ten Tropaia nicht die Folge eines Märtyrerkultes sein kann.

Die Gaiusnotiz des Eusebius hat noch einen weiteren beachtlichen Zug Es spiegelt sich hier die Kenntnis einer doppelten Tradition von den Grä bern des Petrus und Paulus. Die einleitenden Worte des Eusebius sprech davon, daß der Name des Petrus und Paulus bis heute *(εἰς δεῦρο)* an de Zömeterien hafte. Und im Gaiuszitat berichtet er dann von den Tropaia an Vatikan und der Straße nach Ostia. Soll nun damit gesagt sein, daß Anfan des 4. Jahrhunderts Euseb von zwei konkurrierenden Begräbnisstätten i Rom etwas weiß, nämlich einerseits in Zömeterien und anderseits am Vatika und an der Straße nach Ostia? E. Josi versuchte diese Schwierigkeit de Eusebtextes dadurch zu beseitigen, daß er den griechischen Ausdruck *κοιμη τήριον* auf Einzelgrab und nicht Gemeindefriedhof interpretierte![1]) Abe Klauser (S. 19 A 18) konnte zeigen, daß Euseb den Terminus im techni schen Sinne von Friedhof auch an anderer Stelle (HE 7, 13) verwendet un keine Möglichkeit besteht, auf diese Weise das Problem aufzulösen.

Die Doppelversion nun, die hier nur durchblickt, ist offenkundig und fü die Behandlung der Petrusfrage schwierig. Sie tritt auch in der Notiz über da Jahr 258 in dem berühmten, unter dem Namen *Filocalus* laufenden Kalende von 354 auf. Neben dem in zwei Ausgaben Mommsens edierten Werk lieg jetzt eine vorzügliche und fast als endgültig zu bezeichnende Monogra

1) Comptes – Rendus de l'Académie des Inscriptions, 1954, 350.

hie vor von Henri Stern über die literargeschichtlichen und ikonographischen Fragen des illustrierten Dokuments [1]). In diesem Calendarium haben wir nun die sogenannte Depositio Martyrum (nebst anderen christlichen Teilen) und darin zum 29. Juni die Notiz: *III. Kal. Jul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basso cons.* (= 258). Das Consulardatum weist offenbar auf ein entscheidendes Jahr in der Geschichte der kultischen Verehrung der Apostel hin und wird vor allem auf die erste Notiz ‚in catacumbas' zu beziehen sein. Die Eintragung freilich, wie sie hier erscheint, ist als fehlerhaft verkürzt zu beurteilen und sachlich zu ersetzen durch die Lesart des Martyrologium Hieronymianum (431): „29. Juni (Gedächtnis) der Apostel Petrus und Paulus, des Petrus am Vatikan, des Paulus aber an der Straße nach Ostia, und beider in Catacumbas, unter dem Konsulat des Tuscus und Bassus." Die von J. P. Kirsch bereits 1924 nachgewiesene Verstümmelung des ja nur in Abschriften überlieferten Filocalustextes sollte endgültig durch den letzteren verdrängt werden, wozu mit Recht nach Lietzmann (Pt. u. Pls. 110ff.) jetzt noch einmal Klauser (22A. 25) auffordert [2]). Das heißt aber, daß man zunächst einmal die volle Schwierigkeit der Tatsache hinzunehmen hat: im Jahre 258 hatte man in Rom drei verschiedene Kult- oder auch Grabstätten. War zur Zeit der Niederschrift der Notiz durch den Chronographen Filocalus dies ebenfalls noch der Fall?

Dazu kommt noch, daß in der Kirche an der Via Appia in Catacumbas, San Sebastiano, die früher den Titel ‚ecclesia apostolorum' trug, die von Papst Damasus verfaßte Inschrift beim Eingang zur Krypta zu lesen war [3]), die lautet: „Wer immer es sei, der die Namen von Petrus und Paulus sucht, soll wissen, daß hier die Heiligen vorher wohnten (habitasse prius). Der Osten sandte seine Jünger – was wir willig zugestehen; aber dank des Verdienstes ihres Blutes – sie folgten Christus durch die Sterne und gelangten zu den himmlischen Gefilden und zum Reich der Frommen – hat Rom einen höheren Anspruch verdient, sie als Bürger in Anspruch zu nehmen. Damasus will dies zum Lob euch, ihr neuen Sterne, verkünden".

---

1) H. Stern, Le Calendrier de 354, Étude sur son texte et ses illustrations, Paris 1953.

2) Die Begründung im einzelnen hatte J. P. Kirsch in seiner noch immer als grundlegend zu bezeichnenden Arbeit ‚Der stadtrömische christl. Festkalender im Altertum', Liturgiegeschichtl. Quellen 7/8, Münster 1924, 20ff. erbracht. Vgl. auch O. Cullmann, S. 136ff. Ebenso A. M. Schneider, Die Memoria Apost., Toynbee-Perkins, The Shrine, 169f. u. H. Chadwick, S. 38. Anders: K. Mohlberg, S. 62 und H. Torp, S. 63.

3) Der lateinische Text findet sich bei Diehl, ILCV I Nr. 951, ferner bei Lietzmann, Pt. u. Pls. ², 145f.; Klauser, S. 23 A. 28 u. a. m. – Die Inschrift existiert nicht mehr im Original, sondern nur in einer Kopie aus dem 13. Jhdt.

Daß mit dem habitare das Wohnen im Grabe gemeint sein muß und nicht auf ein Residieren der Apostel in Neronischer Zeit vor dem Martyrium hin gewiesen sein kann (so Delehaye, Origines[2] 1933, 265 ff.), ist heute allgemein anerkannt. Damit aber ist gegeben, daß Damasus durch sein ‚prius' darauf verweist, daß zu seiner eigenen Zeit die Gebeine dort nicht mehr wohnen, daß also mindestens *eine* Translation stattgefunden hat.

Klauser (S. 26) macht darauf aufmerksam, daß auch der Damasus-Text keine Translation beweise, „denn es wäre ja möglich, daß schon für Damasus die an die Via Appia geknüpfte Apostel-tradition genauso rätselhaft war wie für uns, und daß seine Behauptung, die Apostel hätten früher einmal an der Via Appia geruht, ebenfalls nur eine Hypothese war, mit der er die Widersprüche in der römischen Tradition zu beseitigen versuchte." Und A. Schneider (Die Memoria Apostolorum 15 A 41) sagt zur Vieldeutigkeit der Inschrift des Damasus, sie sei nicht ohne Grund: „sei es, daß er selbst nicht Genaueres wußte, sei es, daß er nicht sagen wollte, was er wußte."

Seit man 1917 bei Ausgrabungen unter S. Sebastiano die sogenannte Triclia, einen Kultraum für Besucher des späten 3. und beginnenden 4. Jahrhunderts, freigelegt hatte und eine große Anzahl von Graffiti in lateinischer und griechischer Sprache als Zeugnisse einer Grabverehrung beider Apostel vorlagen, war man zuerst bereit, an einer mindestens zeitweiligen Bestattung der Leichen (oder Teile?) in Catacumbas nicht zu zweifeln. Styger gab der Platz den Titel *Memoria Apostolorum*. In der Tat: Das historische Gewicht von etwa 300 Graffiti mit Akklamationen an ‚Petrus und Paulus' oder auch ‚Paulus und Petrus' läßt sich nicht so einfach beiseite stellen. Das Mindeste, was gesagt werden muß, ist, daß die Schreiber dieser Kritzeleien und Besucher der Triclia, die dort Totengedächtnismahle feierten, mit der Anwesenheit der Gebeine der Apostel an ihrem Kultplatz rechneten.

Die drei Hauptthesen, mit denen man das aufgegebene Rätsel von der Bestattungsmöglichkeit hier *und* im Vatikan sowie an der Via Ostiense zu lösen versuchte, sind: a) die Leichen von Petrus und Paulus wurden gleich oder bald nach ihrem Martyrium in der Nähe oder unter der Memoria an der Via Appia beigesetzt, um später erst an die Plätze ihrer Martyrien gebracht zu werden – dies ist die These P. Styger's, von F. Tolotti und S. Bettini; b) die Leiber wurden zuerst an den Orten der Martyrien bestattet und im Verlauf der valerianischen Verfolgung, nämlich am 29. Juni 258, an die Via Appia überführt, um die Gebeine vor der Gefahr einer Schändung und die Verehrer vor Verfolgung zu schützen; erst beim Bau der Basiliken in Konstantinischer Friedenszeit wurden sie wieder an die alten Plätze zurückgebracht – dies die These H. Lietzmann's und vorher schon L. Duchesne's[1].

1) H. Chadwick S. 41 A. 2 hat darauf hingewiesen, daß die Hypothese bereits im 17. Jhdt. von John Pearson, Bischof von Chester, aufgestellt wurde: Annal

b) Die Gebeine ruhten ständig am Vatikan bzw. an der Via Appia Ostiense; das römische Sepulkralrecht machte eine Translation (besonders für Christen in einer Verfolgungszeit) nahezu unmöglich[1]), der Platz an der Via Appia hat also lediglich liturgische Bedeutung: man schuf hier in der Verfolgungszeit einen Ersatzplatz für einen in der Stadt und unmittelbaren Nähe unmöglich gewordenen Kult. Das Datum vom 29. 7. 258 verweist auf die 1. Feier am Ausweichort – so H. Delehaye und ähnlich J. Kollwitz.

Die meisten Anhänger hat zweifellos Lietzmanns These gefunden[2]). Nun hat A. M. Schneider (Memoria Apost. 5) erstmalig darauf hingewiesen, daß die Gegend ad Catacumbas besonders gefährdet war, da nahe beim Grab der Cecilia Metella, und zwar wenige 100 m südlich von der Memoria, eine *Statio frumentariorum*, eine Wachlokal der Sicherheitspolizei, sich befand. „Wie gefährlich diese Statio war, scheint mir die Katastrophe vom 6. 8. 258 zu beweisen, da Papst Sixtus mit seinen Diakonen im Coemeterium Callisti überrascht und ‚in continenti' hingerichtet wurde. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich diesen Überfall mit unserer Statio in Zusammenhang bringe" (S. 5). Es muß zugegeben werden, daß dieses bisher nicht in Betracht gezogene Faktum die Translationshypothese zwar nicht verunmöglicht, wohl aber erschüttert[3]). Hinzu kommt aber vor allem, daß man weder 1917 noch bei den letzten Ausgrabungen einen Beisetzungsort für die Apostelleiber hat finden können. Ein von F. Tolotti S. 113 f. gemutmaßtes Grab für Petrus scheidet nach Schneiders Beweis aus. (Auf die archäologische Seite des Problems kommen wir in der Fortsetzung dieses Berichtes zu sprechen). Schneiders Vorschlag geht nun dahin: Das Datum des 29. Juni 258 hat nichts mit einer Translation zu tun, sondern mit dem Beginn der liturgischen Verehrung der Apostel. ‚Weshalb man gerade den 29. Juni wählte, muß offen bleiben'. Da Mitte des 3. Jahrhunderts der Platz ad Catacumbas mit Wahrscheinlichkeit noch nicht im Besitz der Großkirche war, vermutet er ihn in den Händen einer *schismatischen* Gruppe: „Wer das war, lasse ich dahingestellt (Gnostiker? Reste der Hippolytgemeinde? Novatianer? Man hat eine große Auswahl!)." Und da sie keinen Zutritt zu den Gräbern am Vatikan und an der Via Ostiense hatten, begannen sie in Catacumbas einen eigenen Kultplatz einzurichten (S. 14). Einen Übergang dieses Platzes in die Hände der Großkirche nimmt er mit Vorsicht für die Zeit kurz vor Errichtung der Basilika – nach einer datierten Bodengrabinschrift erbaut *vor* 345 – an.

Cypriani p. 62 ad ann. 258 – gedruckt in John Fell's Cyprianausgabe, Oxford 1682.

1) Benachrichtigung und Erlaubnis der Behörden war erforderlich.

2) Zuletzt noch mit Nachdruck von J. Carcopino, De Pythagore aux Apôtres, Paris 1956, vgl. bes. 256 ff., vertreten.

3) H. Chadwick nennt die Translationsthese „a piece of highly acute guesswork" (42).

Explicite Gründe für eine ursprünglich schismatische Benutzung oder ga Gründung des Kultplatzes und der später entstehenden Katakombe S. Se bastiano gibt es m. E. nicht; implicite wären etwa: Die in der Tat ande Art von Inschriften und Malereien der ältesten Zeit der Katakombe im Ver gleich mit denen in S. Callisto und Domitilla. Das Anlegen dieses Kultplatze in unmittelbarer Nähe der bereits vor dem Jahre 258 als Bischofbegräbnis platz benutzten und auch sonst sehr beliebten Katakombe S. Callisto. Da eigenartige Bemühen, die Tradition der Basilika *Apostolorum* durch die Ba silika *S. Sebastiano* zu überkommen. Das wesentliche Bedenken, das ma gegen die Hypothese Schneiders vorbringen muß, ist freilich, daß ma Petrus und Paulus durch *refrigeria* feierte und diese Totenmahle eben dor gehalten wurden, wo die „Gräber" waren, bzw. geglaubt wurden. Aus Graf fiti wie: „Bei Paulus und Petrus habe ich Totenmahle gehalten *(refrigeravi)*" muß man aber schließen, daß hier der Grabplatz beider Apostel Ende de 3. Jahrhunderts zumindest angenommen wurde und daß nicht lediglich ei Kultplatz in absentia der Gebeine erstellt worden war.

Schneider gibt noch eine neue Erklärung der Ortsbezeichnung *in Cata cumbas,* die bekanntlich wegen der in dieser Gegend befindlichen unterirdi schen Coemeterien zum term. technicus ‚Katakomben' geführt hat (seit der 9. Jahrhundert als Gattungsbegriff nachweisbar). Die alte Deutung *κύμβη* latinisiert: cumba = Senke, Tal, die bislang vorherrschte und zweifellos durch das Tal quer zur Via Appia, in dem die Stelle liegt, bestätigt schien, hat gegen sich die Pluralform des Wortes sowie die nur ableitbare Form des Substan tivs, das in dieser Bedeutung sonst nicht belegbar ist. Nun heißt *κύμβη* auch Schiff, im Lateinischen cumba. Ein aus Werden stammendes Glossar des 9. Jahrhunderts liefert nun Sch. den Hinweis auf ein Schiffsdenkmal, das an unserer Stelle gewesen sein soll. „Ich möchte deshalb annehmen, daß be S. Sebastiano wirklich ein auffälliges Schiffsmonument stand, nach dem die Umgebung *κατὰ κύμβας* benannt wurde" (3f.). Diese Erklärung des Namens ist einleuchtender als die bisherige Hypothese.

Doch wieder zurück zur Frage, welcher Art der Kultplatz an der Via Appia war. Für eine ähnliche Lösung, wie Schneider sie bietet, setzte sich im glei chen Jahre, völlig unabhängig und mit gänzlich anderen Argumenten, L. K. Mohlberg ein: Die Gebeine der Apostel waren niemals an der Via Appia[1]); das Jahr 258 stellt den Beginn des Petruskultes durch Novatianer-Novatians Depositionsjahr 258 – dar. Die erste Basilika Apostolorum sei nach 326,

1) Die beiden im Filocalus-Kalender von 354 enthaltenen Listen mit der Depositio Martyrum und der Depositio Episcoporum hält M. wegen des Fehlens von Papst Cornelius für novatianisch. – M. hält auch die Verbesserung der Notiz des Filocalus zum Jahre 258 durch den Text des Mart. Hieronymianum für unnötig. Vgl. dazu oben S. 223.

dem Jahre also der offiziellen staatsrechtlichen Anerkennung der Novatianer durch Konstantin, erbaut und ein novatianisches Heiligtum gewesen. Es sei im Beginn des 5. Jahrhunderts von der Großkirche übernommen und durch einen Sebastian-Kult der falsche Petrus-Kult ersetzt worden. – Es handelt sich um eine mit viel Einzeleinsichten gestützte Hypothese, die manche Rätsel lösen würde, gegen die aber neben anderen Bedenken das gegen Schneiders Lösung Gesagte ebenfalls vorzubringen ist. Aus dem berechtigten Gefühl der Unbefriedigtheit mit allen bisher vorgelegten Lösungen des S. Sebastiano-Triclia-Problems heraus, versucht H. Chadwick einen neuen und eigenen Versuch zur Erhellung. Er erklärt, daß für die Entstehung der Kultstätten wichtiger der Glaube an Geschehnisse als das historisch belegbare Ereignis sei. Der Anknüpfungspunkt des Glaubens sei eine besondere Offenbarung, die zur *Inventio* des Kultes am 29. Juni des Jahres 258 geführt habe. Zunächst mehr eine Angelegenheit eines privaten Kreises, habe sich dann eine Gemeinde des Kultes bemächtigt und deshalb Ende des 3. Jahrhunderts die Triclia errichtet. Vorher hatte bereits O. Cullmann (Petrus, S. 149f.) auf die Möglichkeit einer inventio hingewiesen und gegen die Translationshypothese seine Bedenken geltend gemacht (S. 140ff.). Freilich vermag ich C. nicht darin zu folgen, daß er mit *refrigeria* rechnet, auch wenn keine Gebeine der Apostel als hier anwesend geglaubt werden. Im übrigen zeigt auch Cullmanns umsichtige Behandlung der ganzen Frage, daß es zur Zeit nicht möglich ist, Definitives auszusagen oder auch nur eine zur Zeit vorherrschende Auffassung zu referieren.

Wir versagen uns, auf weitere Einzelheiten und weitere Hypothesen einzugehen. Sie alle sind ja als solche bereits ein Zeichen dafür, daß man gerade hinsichtlich der sogenannten Memoria Apostolorum nicht zu einem tragfähigen Ergebnis gekommen ist. Es kann zur Zeit nichts mit einleuchtender Evidenz über den Platz gesagt werden, außer daß man Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts glaubte, dort die Gebeine der beiden Apostel verehren zu können. Das heißt aber weiter, daß einsichtige Gründe für die zwei konkurrierenden Nachrichten der Bestattung am Vatikan und an der Via Ostiense einerseits und in Catacumbas anderseits nicht aufgezeigt werden können und man keinerlei Lösung für eine plausible Kombination gefunden hat. Die hier sichtbar werdende Aporie hat ihre Ursache letztlich darin, daß wir bisher nichts zu der Frage sagen können, wo denn unmittelbar nach dem Martyrium von Petrus und Paulus ihre Leichen hinkamen, oder besser: hinkommen konnten.

Setzen wir einmal die Zuverlässigkeit der römischen Tradition vom Martyrium des Petrus voraus und nehmen wir für Petrus das Martyrium in Zusammenhang mit der Neronischen Verfolgung im Jahre 64 an (was noch immer die wenigsten Schwierigkeiten bereitet), so ist nahezu ausgeschlossen, mit

einer Bestattung des Petrus durch Christen neben oder in dem Circus Neroni zu rechnen. Die Möglichkeit könnte theoretisch ab 68 gegeben sein, als dies Güter den Flaviern zufielen und diese die Grundstücke der Dienerschaft fü Bestattungszwecke freigaben. Fällt aber nach unserer Kenntnis der Ding die Bestattung des Petrus am Orte des Martyriums aus, so ist auch darübe hinaus überhaupt wenig wahrscheinlich, daß Christen es wagen konnten ur den Leichnam zu bitten, ohne sich selbst dem Verfolgtwerden auszusetzen Bei Paulus als römischem Bürger liegen die Dinge anders, aber auch nich entscheidend leichter. Toynbee-Ward Perkins (155) gehen kurz auf dies Frage ein und sehen die Schwierigkeit der Erlangung von Leichen Exeku tierter. Sie schließen jedoch die Möglichkeit nicht aus – mit dem bekannte Hinweis auf die Aktion Josephs von Arimathea –, daß ein Freund ode Familienmitglied inoffiziell, also ohne formelle Eingabe, den Leichnam er hielt. Vorher schon hatte V. Capocci im Zusammenhang mit anderen sepulcral rechtlichen Fragen auf Markus 15, 42 ff. und Parallelen hingewiesen. All dies Möglichkeiten sind mit größtem Wenn und Aber verknüpft, insbesondere wei im römischen Prinzipat diese Frage in den Provinzen, worüber bessere Quel len vorliegen, und in der Stadt Rom verschieden gehandhabt wurde. Klau ser (S. 70, A. 37) fragt mit Recht, ob man bei der anzunehmenden Menge von Opfern – Tacitus Ann. XV, 44 spricht ja von einer *multitudo ingens* – über haupt noch die Leichen habe unterscheiden können.

Wir brechen hier die Besprechung der literarischen Quellen und ihrer Inter pretation ab und nehmen sie erst nach der Besprechung der neueren Aus grabungen wieder auf. Versucht man ein *Facit* aus der reichen Literatur zu ziehen, so kann man nicht gut feststellen, daß wir entscheidend über H. Lietz mann hinausgekommen sind. Bei der Beurteilung der literarischen Quelle bleibt es bei seiner Linie und Gesamtsicht; nur im Urteil über einzelne Stelle sind Modifikationen angebracht. Die zahlreichen Versuche von K. Heussi, die abgewogene Wahrscheinlichkeits-Bejahung der römischen Petrustradition durch eine klare Verneinung eines Rom-Aufenthaltes und des Martyriums des Petrus zu überwinden, muß als gescheitert angesehen werden und ist auch von der großen Mehrheit der Forscher auf diesem Gebiet verworfen worden. Seine jüngste Bemerkung, „daß eine Rückkehr zu Lietzmann beim gegenwärtigen Stand der Forschung vollkommen *ausgeschlossen*" sei (VIII: 249; Kursiv vom Verfasser), kann noch nicht einmal auf die Translationshypothese Lietzmanns allein bezogen für berechtigt angesehen werden – obgleich hier die dunkelste Stelle unseres Wissens liegt –, und ist für das Gesamtbild der von Lietzmann gegebenen Forschungen unzutreffend. Vielmehr hat sich die Einsicht gefestigt, daß zwischen den Jahren 95 und 125 in Rom *und* Kleinasien bzw. Syrien eine Kenntnis vom Martyrium des Petrus in Rom vorlag. Gewiß ist damit *nicht* der Märtyrertod des Petrus in Rom oder gar

die Historizität seines Grabplatzes am Vatikan *bewiesen*, bewiesen ist nur die bis ans Ende des 1. Jahrhunderts und an den Anfang des 2. Jahrhunderts zurückreichende römische Petrustradition. Als neue Quelle zu den vielbehandelten klassischen vier Zeugnissen für das erste Auftreten der Petrustradition (vgl. oben S. 203 ff.) darf man m. E. mit E. Peterson das kombinierte Zeugnis von Ascensio Jesaiae 4, 2 f. und Apocalypse Petri hinzunehmen. Es ist dies Auftreten von Zeugnissen, rund 30 Jahre nach dem vermutlich unter Nero im Jahre 64 erfolgten Martyrium, gewiß insofern dem kritischen Zweifel ausgesetzt, als keiner der Schreiber ‚Augenzeuge' war oder auch genauere Kenntnisse verrät. Insofern also bleibt eine Unsicherheit bestehen, die allerdings nicht von derartigem Gewicht ist, daß man aus ihr mit Sicherheit eine Behauptung von evidenter Legendenbildung entnehmen darf. Vielmehr ist es geboten zu argumentieren: Da keinerlei Quellen vorliegen, die das positive Zeugnis von einer Kenntnis der Petrustradition in Frage stellen, muß dem Zeugnis größte Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden. D. h. nicht, daß man in Rom immer die Gräber der Apostel ausweisbar gehabt und geehrt hat, sondern: man bewahrte das Wissen, daß Petrus und Paulus in Rom den Märtyrertod gefunden haben. Erst mit Gaius um 200 haben wir literarisch greifbare Angaben über Denkmäler am Martyriumsort. Wir müssen m. E. festhalten, daß die historisch-kritische Methode derart differenziert zu urteilen hat – wie Lietzmann es im Endergebnis getan hat –, daß sie also mit Wahrscheinlichkeitsgraden zu arbeiten hat; man darf in solchen Urteilsabstufungen nicht das Eingeständnis einer methodischen Schwäche wähnen.

Es darf weiter als gesicherte Erkenntnis gelten, daß um 200 in Rom die kirchenpolitische Ausnutzung der Petrustradition einsetzt und 50 Jahre später die Tradition einer doppelten Verehrung und nicht zu harmonisierenden Kenntnis von drei Bestattungsplätzen sich zeigt: Petrus am Vatikan, Paulus an der Via Ostiense, Petrus und Paulus in Catacumbas. Läßt man letztere einmal beiseite, weil es nicht ausgeschlossen werden kann, daß sie als Zeugnis einer ‚haeretischen' Kirche gegen die (und nicht neben die) Vatikan-Via Ostiense-Tradition der Großkirche sich stellt, so bleibt die für eine ältere Lokalüberlieferung sprechende Tatsache, daß die beiden noch gemeinsam verehrten Apostelfürsten an verschiedenen Orten ihr Grab haben sollen.

Und endlich muß als Facit noch einmal gesagt werden, daß das Rätsel der Triclia in S. Sebastiano mit den Petrus-Paulus-Akklamationen weniger denn je als gelöst bezeichnet werden kann. An diesem Punkte ist die Zuversichtlichkeit H. Lietzmanns mit der Translationshypothese nicht mehr gegeben. Aber gerade hier führen nun die Zweifel zur archäologischen Seite der Petrusfrage, die im zweiten Teil dieses Berichts besprochen werden soll.

Worum es uns ferner in diesem Überblick ging, war der Hinweis auf den geschichtlichen Ort und Grund der bereits im Namen sich ausdrückenden

Führerrolle von Simon Petrus. Da unseres Erachtens Matthäus 16, 17 ff. nich
als Jesuslogion gelten kann und auch der Nachweis eines durch Jesus selbst
etwa bei der Berufung des Fischers Simon, gegebenen Beinamens Kephas nich
gelungen ist, so bleibt als einfachere und begründetere Lösung die, daß de
Ehrenname in der Urgemeinde bald nach Ostern entstand. Er hält das ent
scheidende Faktum fest, daß durch das erste Bekenntnis zur Auferstehun
Jesu von Nazareth der Jünger Simon zum Apostel Kephas-Petros wurde

(Fortsetzung folgt)

Missionswissenschaftliche Literatur (seit 1955)

Fortsetzung[1])

von Walter Holsten

Von den Perioden der Missionsgeschichte hat die des Mittelalters in evangelischer Mission nur wenig Beachtung gefunden. Eine Reihe von Abhandlungen Hans Dietrich Kahls lenkt die Aufmerksamkeit auf diese Zeit und trägt zu ihrer Erhellung wesentlich bei. Unter dem Titel „Compellere intrare" behandelt er „die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts". Sorgsame Interpretation eines Briefes Bruns von Querfurt an König Heinrich II. und ebenso sorgsame Darstellung der geschichtlichen Situation führt zur genauen Bestimmung solcher Begriffe wie paganus und gentilis, zur Unterscheidung zwischen Heidenmission und „Apostaten-Exekution" oder Rekatholisierungsunternehmen, zeigt in alledem Brun „einbezogen in einen kontinuierlichen Strom, der sich von dem heiligen Bischof von Hippo an bis tief in die Neuzeit hinein durch die kirchliche Geistesgeschichte hindurch verfolgen läßt" (S. 386). Sie enthüllt Missionsgrundsätze, die keineswegs auf die Ostmission oder auf die mittelalterliche Mission beschränkt waren, sondern auch in Eroberung und Missionierung der neuen Welt vertreten wurden und noch heute vertreten werden. Die in dieser Abhandlung gewonnenen Einsichten werden vertieft in einer weiteren über „Die völkerrechtliche Lösung der ‚Heidenfrage' bei Paulus Vladimiri von Krakau († 1435) und ihre problemgeschichtliche Einordnung". Gegenstand dieser Untersuchung ist des Paulus von Vladimiri, eines der ersten Rektoren der Universität Krakau, Traktatenkampf auf dem Konstanzer Konzil mit dem Deutschritterorden, dessen Existenz „auf den bewaffneten Heidenkampf in der scharfen Form des direkten Missionskrieges gegründet war" (S. 163). Dieser Kampf wird von K. als Vorläufer der Disputation von Valladolid angesehen, in der 1550 von Bartholomäus de Las Casas und seinen Kontrahenten über die Rechtsstellung der heidnischen Indianer gestritten wurde. Wichtig ist nicht nur die Einsicht, daß vor dem Zeit-

1) Vgl. den 1. Teil des Berichtes in Heft 2 dieses Jahrgangs, S. 173–187.

alter der säkularisierten Staaten Völkerrecht immer zugleich Missionsrecht war oder die Mission ihren theologischen Ort im Völkerrecht hat, sondern auch der Nachweis, daß Paulus von Vladimiri in einer genau nachweisbaren Tradition steht, da er seine Thesen vor allem dem Dekretalienkommentar Papst Innocenz IV., Thomas von Aquin und dem Dekretalienkommentar des Kardinals Franciscus Zabarella entnimmt, und damit wiederum „in den großen kontinuierlichen Strom" einzuordnen ist, „der von Augustin und Gregor dem Großen über den Aquinaten zu Francisco de Vittoria führt" (S. 180), im Gegensatz aber zur karolingischen „Capitulatio de partibus Saxoniae", zum Wendenkreuzzugsaufruf Bernhards von Clairveaux, zur Gewaltmission der Schwertbrüder und Deutschherren im baltischen Raum und zur norwegischen Reichsmission der Olaf Tryggvason und Haraldsson (955–1000) sich befindet. Zu begrüßen ist, daß als weitere Vorläufer jener Disputation von Valladolid unter anderem behandelt werden der mittelhochdeutsche Versroman vom „Grafen Rudolf" (um 1170), das bewußte Gegenbild zu dem „Rolandslied" des Pfaffen Konrad, der „Ludus de Antichristo" und Wolfram von Eschenbachs „Willehalm". Am Schluß werden die Linien andeutungsweise ausgezogen bis zur altkirchlichen Liturgie, ja den Psalmen des nachexilischen Judentums einerseits und zur Gegenwart andererseits. Ein Problem, das zu allen Zeiten in der Mission von größter Bedeutung ist, behandelt an einem geschichtlichen Beispiel der gleiche Verfasser in seinem Aufsatz „Papst Gregor der Große und die christliche Terminologie der Angelsachsen". Von den beiden grundsätzlichen Möglichkeiten, „entweder schroffe Absetzung vom überkommenen heidnischen Wortschatz, um unbedingt zu verhüten, daß über ihn als Brücke unerwünschte Vorstellungen aus der alten Glaubenswelt in die neue hinüberschleichen" und deren unverfälschte Reinheit trüben möchten, „oder aber weitgehende Anknüpfung an das Bisherige", „Übernahme altüberkommender Ausdrücke . . ., um sie allmählich mit christlichem Inhalt zu füllen und so unmerklich umzubilden", scheint ihm vor allem Ulfila die erstere bevorzugt und verwirklicht zu haben, während die Angelsachsen die andere Möglichkeit gewählt haben, wie K. das an den Namen der hohen Feste des Kirchenjahres und an den Begriffen peccatum, humilitas, misericordia; beatus, sanctus; salvator nachzuweisen versucht. Für diese Praxis der Angelsachsen ist mit hoher Wahrscheinlichkeit letztlich Papst Gregor der Große mit seiner berühmten Missionsanweisung, seinem Brief an Abt Mellitus vom Juli 601 und anderen Äußerungen verantwortlich, in geringerem Maße auch der keltische Einfluß der iroschottischen Kirche. Von der entscheidenden Bedeutung des Rechts für das Missionsverständnis des Mittelalters zeugt eine weitere Arbeit des gleichen Verfassers über „Das altschonische Recht als Quelle zur Missionsgeschichte des dänisch-schwedischen Raumes". Ausgangspunkt ist der Grundsatz der mittelalterlichen

Rechtsbücher des ostnordischen Raumes, „daß ungetauften Kindern . . . die Erbfähigkeit abzusprechen sei" (S. 44). Dieser Grundsatz wird als „Restbestand eines bedeutend umfassenderen Komplexes", als „letzte Spiegelung eines Zustandes" verstanden, „der überhaupt keine Rechtsgemeinschaft zwischen Christen- und Heidenmenschen zuließ, der den Heiden mithin . . . im ‚Christenland' unter eine Art Fremden- oder Gästerecht stellte, ohne ihm aber das Lebensrecht in diesem überhaupt abzusprechen" (S. 45). Dieser Zustand ist von dem westnordischen wesentlich verschieden, in dem Heidentum überhaupt nicht geduldet wird. In der west- und in der ostnordischen Konzeption glaubt K. nun die beiden charakteristischen Möglichkeiten mittelalterlichen Christentums überhaupt" erkennen zu können, „eine, die sich mehr auf alttestamentlichen, und eine, die sich mehr auf neutestamentlich-kanonistischen Bahnen bewegt" (S. 45). Hermann Dörries erörtert „Fragen der Schwertmission" und sucht am Beispiel der Sachsenmission Karls des Großen, die mit brutaler Gewalt geschah und doch die Kirche in überraschend kurzer Zeit Fuß fassen ließ, weil nämlich die Unterwerfung religiöse Bedeutung hatte, das Verständnis für die Livlandmission zu gewinnen, in der es darauf ankam und nicht leicht für die Missionierten war, „durch die fremdartigen und beirrenden Hüllen zum Kern des Evangeliums durchzudringen", das, wenn es zu reden anhob, Gemeinschaft stiftete „zwischen Predigern und Hörern, zwischen gewappneten Missionaren und Zwangsgetauften, zwischen Deutschen, Esten, Kuren und Letten" (S. 25). In seiner Untersuchung über den „Livlandkreuzzug" rückt Albert Bauer durch Herstellung des Zusammenhangs mit der allgemeinen deutschen Missionsgeschichte den Bericht des Chronisten von der Einführung des Christentums bei den Liven und ihren Nachbarvölkern in das rechte Licht, der zwei entgegengesetzte Missionsmethoden einander gegenüberstellt, die des Meinhard, der „predigt, ermahnt, bittet, Wohltaten erweist – und scheitert" und die des Albert, der „mit Hilfe seiner Kreuzfahrer und Ordensritter in einem . . . mit unerhörter Grausamkeit geführten Krieg die Unterwerfung der Heiden und ihre Taufe" (S. 26) erzwingt. Bauer zeigt auf der einen Seite, daß „die Ausweitung des christlichen Reiches . . . stets ein gemeinsames Werk der Kirche und des Staates, der Predigt und der Nötigung gewesen" ist, daß „die Arbeit des lehrenden und taufenden Priesters" immer unter dem Schutz und Druck des Eroberers oder eines einheimischen Herrschers erfolgte, und auf der anderen Seite wird der von Albert errichtete Staat, der heiligen Jungfrau geweiht und damit als das Land der Mutter dem Lande des Sohnes in Palästina an die Seite tretend, als „ein Staat der Neugetauften unter der Führung der Kirche und ihrer Organe geistlichen oder weltlichen Standes" gewollt, wenn auch nicht verwirklicht. „Die Neugetauften sind Brüder und Bundesgenossen der Deutschen", „gleichberechtigte und gleichverpflichtete Glieder der ‚ecclesia Rigensis'",

sie verpflichten sich, die ‚jura christianorum' zu halten, wohingegen ihne
„Friede, Schutz vor äußeren Feinden, geistliche Betreuung, Eigentum ur
Freiheit garantiert" (S. 33) werden.

In die Reformationszeit führt Rudolf Pfisters Studie „Reformatio
Türken und Islam", die die reformatorische Auffassung der „Türken a
Zuchtrute Gottes", „die Islamkenntnis der Reformationszeit", die Auffa
sung von der „Doctrina Machometi als Verfälschung des christlichen Gla
bens", vom „Türkensturm als Zeichen der Endzeit" und vom „Missionsau
trag am Islam" untersucht. Pfister findet eine weitgehende Übereinstim
mung zwischen Luther, Melanchthon, Calvin, Zwingli, Erasmus, Bibliande
Bullinger, Pellikan, Paracelsus, Postel und Hans von Ungnad und Primu
Truber, innerhalb deren sich nur gewisse Nuancen finden, ohne daß freilic
übersehen würde, daß Postel und, wenn auch in geringerem Maße, Bibliar
der sich auf einem Wege befanden, der das reformatorische Verständnis de
Glaubens arg gefährdete. Wichtig ist, daß Bibliander, zu Unrecht weithin ver
gessen, in seiner Bedeutung auf Grund neuen Materials gewürdigt wird; ic
sehe mich durch Pfisters Forschungen genötigt, meine Angabe (AR 44, 195
S. 28), Bibliander habe eine eigene neue lateinische Übersetzung des Kora
vorgelegt, dahin zu korrigieren, daß er eine lateinische Koranübersetzung de
12. Jahrhunderts abdruckte und auf Grund des Vergleichs mit dem arabi
schen Text, der ihm in zwei Ausgaben zur Verfügung stand, einige wenig
Randglossen und Anmerkungen in den Annotationes beifügte. Franz Wiebe
Darstellung der „Missionsgedanken in den lutherischen Bekenntnisschriften"
ergibt, daß die einschlägigen Aussagen der Bekenntnisschriften, die „mög
lichst un- oder nur kurzkommentiert zu Worte kommen" (S. 70) sollen, „de
Charakter der Beiläufigkeit" tragen, daß sie aber dennoch zur verpflichtende
„unveräußerlichen Bekenntnissubstanz" der lutherischen Kirche gehören, i
der es „um die echte propagatio verbi zu ‚Gottes Ehren', zu ‚Unterricht de
armen Gewissen' ", zum Frieden der Kirche in der Welt geht, und daß sie ver
pflichtende Grundlage einer Missionstheologie als „expositio e verbo ex
structa" werden. Zur 250-Jahrfeier des Beginns evangelischer Mission i
Indien schrieb Arno Lehmann unter dem Titel „Es begann in Tranquebar"
„die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien", die gleichzeitig
in einer englischen Ausgabe unter dem Titel „It began at Tranquebar" in In
dien erschien und für die die damals freilich noch nicht vollständig erfaßte
und registrierten Archivbestände des Halleschen Waisenhauses zu Verfügung
standen. Eine gewisse Straffung, die möglich gewesen wäre, verbot sich im
Blick auf einen weiteren Leserkreis ebenso wie eine noch ausführlichere Dar
stellung, die noch leichter möglich gewesen wäre. Die Quellen kommen in dem
lebendig geschriebenen und gut lesbaren Buch reichlich zu Wort. Es geht dem
Verfasser einmal darum, den eindeutig lutherischen Charakter der Tranque-

bar-Mission herauszustellen, auf der anderen Seite den Vorwurf des lutherischen Konfessionalismus abzuwehren. Trotz der Rücksichtnahme auf einen breiteren Leserkreis werden unerfreuliche Erscheinungen in dieser Mission nicht verschwiegen, obschon die Versuchung dazu gerade bei diesem Stück Missionsgeschichte groß ist, wie der Rezensent selbst aus einem Studium der gleichfalls von Arno Lehmann herausgegebenen „Alten Briefe aus Indien“ [1]), der Briefe Bartholomäus Ziegenbalgs bezeugen kann. Es werden ebenso die Probleme, z. B. der Missionspublikationen, des Verhältnisses von Staat und Kirche, der Kolonialmission, der Kastenfrage u.a.m. keineswegs übergangen. Es wird vor allem auch die in einer Zeit, in der man von Ökumene noch nicht sprach, besonders eindrucksvolle ökumenische Kooperation herausgestellt (besonders S. 170 ff.). Besonders wichtig sind die Kapitel „Frühe Religionsforschung“ und „Prioritäten und Fernwirkungen“; unter den Prioritäten ist nicht zuletzt der Beginn der ärztlichen Mission zu nennen. Über sie orientiert der gleiche Verfasser in einer kleinen Studie „Hallesche Mediziner und Medizinen am Anfang deutsch-indischer Beziehungen“, in der wiederum die sonst kaum zugänglichen Quellen erfreulicherweise zu Wort kommen. Unter dem Gesichtspunkt, daß die Tranquebar-Mission den Beginn der Deutschland-Indien-Beziehungen darstellt, schrieb Arno Lehmann einen zu dem genannten Buch hinführenden Aufsatz „Halle-Indien“, der den Titel „Es begann in Tranquebar“ modifiziert zu „Es begann in Halle“. Gottfried Werther hat, mit einer einleitenden Vorbemerkung versehen, unter dem Titel „Die Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719)“ eine „chronologische Aufstellung sämtlicher Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg mit der jeweiligen Signatur des Missionsarchivs der Franckeschen Stiftungen“ herausgegeben. Eine interessante Ergänzung dieser Studien ist die von Otto Podczeck über „Die Arbeit am Alten Testament in Halle zur Zeit des Pietismus – das Collegium orientale theologicum A. H. Franckes“, der aus den einschlägigen Handschriften des Archivs der Franckeschen Stiftungen und ergänzenden Quellen in Auseinandersetzung mit der Literatur nach 1720, die das Collegium orientale beurteilt und würdigt, nachweist, daß Francke das Collegium orientale nicht als Missionsschule gedacht hat, sondern neben der Besserung der sozialen Lage der Minderbemittelten auf die Ausbildung der Theologen auf möglichst breiter Basis bedacht war, während die Idee einer Mission und Evangelisation im Orient, der das Collegium orientale dienen sollte, von Hiob Ludolf an Francke herangebracht wurde, der darauf nur zögernd einging. Den „Fernwirkungen der dänisch-halleschen Mission“ geht Hans-Werner Gensichen nach und weist sie nach bei dem Grafen Zinzendorf, dem großen baptistischen Indienmissionar William Carey, in der dänischen Mission unter den heidnischen Finnen und in Grönland, in holländisch-reformierter Mis-

1) Vgl. meine Besprechung in ZKG 4. Folge VI, 1958, S. 366.

sionsarbeit, in der Mission der Methodisten, in der Gründung der London Missionsgesellschaft, in amerikanischer Missionsarbeit, insbesondere der d amerikanischen Lutheraner, schließlich in dem Berliner Missionsseminar d Pastors Jänicke, abgesehen von den nicht im einzelnen faßbaren Wirkunge die von mancher der Methoden der Tranquebar-Mission ausgegangen sind, s von der Bibelübersetzung, der „planmäßigen Schaffung christlicher Litera tur, dem systematischen Studium des Hinduismus", ärztlicher Mission un Schulgründung. Darüber hinaus noch führt Erich Beyreuthers Unte suchung „Bartholomäus Ziegenbalg und der ökumenische und missionar sche Aufbruch des 17. Jahrhunderts", der nicht nur auf die Fernwirkun Ziegenbalgs hinweist, sondern ihn und die Tranquebar-Mission in den G samtstrom lutherischen Lebens des 17. Jahrhunderts hineinstellt, für das i erster Linie Laien charakteristisch sind und dem schließlich die Gesta August Hermann Franckes zu verdanken ist. Es will freilich gerade ange sichts seiner eigenen Darstellung nicht ganz gerechtfertigt oder doch allz vereinfacht erscheinen, wenn Beyreuther für die Orthodoxie des 17. Jahr hunderts eine „harte Unversöhnlichkeit" als charakteristisch behauptet, un vielleicht ist darum auch das Wort von einer „neuen lutherischen Dynamik etwas zu volltönend. Aber äußerst eindrucksvoll ist die Traditionskette, di B. aufzeigt und die von Gustav-Adolf II. von Schweden über Ernst de Frommen, die beiden Juristen und Staatsmänner Friedrich Hortleder un Veit Ludwig von Seckendorf, Justinian von Welz bis zu A. H. Francke führt der als Sohn eines Staatsrates in Gotha in der „ökumenischen Luft eine weiten und sendungsgewissen Luthertums" (S. 41) aufwächst, u. a. ein „eigenartige Erneuerung der Reich-Gottes-Strategie Justinians von Welz (S. 43) durchführt und eine „Wiederbelebung und Umsetzung reformatori scher Anliegen in der modernen Welt", eine „neue Bekräftigung der eigene lutherischen Position" (S. 52) einleitet.

Eine keineswegs nebensächliche Einzelfrage aus dem Gebiet der Missions geschichte behandelt Erich Schultzes Aufsatz „Der Missionsgedanke in schlesischen Kirchenlied". Wenn man überzeugt ist, daß die Mission nicht nu Sache besonderer Veranstaltung ist, sondern fast noch mehr spontane Aus breitung, wird man es freilich als Mangel empfinden, daß als eigentliche Missionslied nur seine „aktivistische Form" angesehen wird, in der der „feu rige Reich-Gottes-Aktivismus" (S. 105) sich ausspricht. Infolgedessen wir das eigentliche Missionslied erst im Pietismus gefunden, aber „die alte böh misch-mährische Brüderkirche als das Frühbeet" angesehen, „aus dem dan später der Missionsliederfrühling der Brüdergemeine so überreich heraus wuchs und seine duftenden Blüten und prangenden Früchte trieb" (S. 95). Auf dem Wege in diesen Frühling finden Martin Behm, Martin Opitz und Andreas Gryphius besondere Beachtung.

Martin Schmidts Studie „Der junge Wesley als Heidenmissionar und Missionstheologe" hat ihren großen Wert darin, daß sie „John Wesleys Missionsgedanken und Missionstat" auf dem Hintergrund von „Missionsgedanken und Missionstat im Zeitalter des Puritanismus" und der römisch-katholischen Indianermission in ihrer Eigenart klar herausarbeitet. Von ihren biblischen und dogmatischen Voraussetzungen her wird Richard Sibbes' (1577 bis 1635) Forderung, Mission zu treiben, verständlich gemacht, die „nicht an dafür ausgerüstete Missionare, sondern an Kaufleute und Seefahrer" (S. 12) gerichtet wird. Aus dem Geiste dieses Puritanismus, freilich nicht in Übernahme oder Fortsetzung der von Sibbes vertretenen Gedanken, wird John Eliots, daneben des Kaufmanns Thomas Mayhew und seines gleichnamigen Sohnes Indianermission begriffen. Wesley selbst kommt aus dem Oxforder Studentenkreis, dessen inneres Ziel, in Aufnahme und besonderer Gestaltung der altkirchlichen Tendenz der anglikanischen Kirche und Theologie, war, „die Kraft des Urchristentums für die Gegenwart und für die eigene Existenz wiederzuerobern" (S. 20). Vom Elternhause her mit der Tranquebar-Mission vertraut, wird er persönlich von dem Missionsgedanken erst gepackt, als ihm urchristliche Situation, die man in der Gegenwart in der Kirche zu verwirklichen strebte, als heidenmissionarische Situation aufging und umgekehrt „Mission als Schlüssel zum Ursinn des Evangeliums und als existenzieller Weg zum eigenen Heil" (S. 25 f.). Indem so Heidenmission der „gebotene Weg" wird, „um den Ursinn des Evangeliums zu erfassen", wird sie auch der Weg zur Rettung der eigenen Seele, die ihm die allen anderen übergeordnete Hauptabsicht, aber nur in der Gemeinschaft der Gefährten zu verwirklichen ist. Wesleys Eigenart wird im Unterschied zu Sibbes' Konzentration auf die biblischen, universal-heilgeschichtlichen Aussagen charakterisiert als ein Nebeneinander von biblischen und natürlich-theologischen Aussagenreihen. Mit Wesleys Wort von der Welt als seinem Kirchspiel, mit dem Schmidts Untersuchung schließt, beginnt (als Motto) Frederick Bankhardt sein Buch „Die großen Taten Gottes", das „aus der weltweiten Missionsarbeit der Methodistenkirche" berichtet. Es ist auf Gemeinde ausgerichtet und will insbesondere Sonntagsschullehrer und Jugendleiter mit Material ausrüsten; es ist deshalb anspruchslos berichtend, aber nennenswert darum, weil es Gebiete einbezieht, mit denen deutsche evangelische Mission sonst kaum befaßt ist. Für das Missionsleben und seine größeren Zusammenhänge aufschlußreich ist eine kleine Studie von Walter Schäfer „Carl Friedrich August Weibezahn. Der Osnabrücker Erweckungsprediger", die im Lebensweg und Lebenswerk Weibezahns die Entstehung und Pflege des Missionslebens des Osnabrücker Raumes aufzeigt. Daß die oft als eng gescholtenen Pietisten eine größere Weite des Blickes gehabt haben als ihre sie scheltenden Zeitgenossen, auch wenn diese hoch gebildet waren, zeigt Martin Pörksens schlichtes

Büchlein über „Die Weite eines engen Pietisten", das Christian Jensens, d
Gründers der Schleswig-Holsteinischen Missionsgesellschaft in Breklu
weitverzweigtes Wirken in nicht nur äußerer, sondern auch im weitest
Sinne innerer Mission bis in den Bereich der Politik hinein skizziert.

Äußerst interessante Beobachtungen zu Gustav Warnecks Theorie tei
Seppo A. Teinonen in seiner Studie „Gustav Warneck und Robert Pearsa
Smith. Eine Begegnung der deutschen neupietistischen Missionstheolog
mit einer amerikanischen Heiligungsbewegung" mit. T. skizziert zunäch
„Smiths Christentumsauffassung", für die letztlich, auf die Sache gesehe
der Satz „gratia perficit naturam" als maßgebend herausgearbeitet wir
Er analysiert sodann Warnecks Bericht über seine Begegnung mit Smith
Brighton 1875 und seine „Briefe über die Versammlung zu Brighton; Versuc
einer zusammenhängenden Darstellung und Beleuchtung der Grundgedanke
der Smithschen Bewegung", in denen beiden er den Hauptlinien in Smiths re
giösem Denken zustimmt, freilich so, daß er sie abschwächt und eine gewiss
Kritik am praktischen Verfahren übt, aber in diesem abgeschwächten Ve
ständnis sie als gut lutherisch und „in Einklang besonders mit Luther
Rechtfertigungslehre" (S. 51) deutet. Schließlich weist T. nach, daß d
„Christentumsauffassung" des Begründers der deutschen evangelische
Missionswissenschaft um das Jahr 1875 in der Tat in ganz wesentlichen Punk
ten mit der Smiths übereinstimmt, insbesondere eben auch durch das Prinzi
„gratia naturam non tollit, sed perficit" zu charakterisieren ist, und daß W
der Smithschen Bewegung große Bedeutung für die Missionsarbeit zuschreib
von ihr neue Kräfte für die Missionare und größere Missionserfolge erwarte
Ob „die Tatsache, daß die Gedanken der Heiligungsbewegung um 1880 b
1883 endgültig aus seinen Werken verschwinden" einen wirklich grundsätz
lichen Wandel der Theologie Warnecks anzeigt, bliebe noch zu untersuche
Smiths Einfluß ist, wie Erich Sauers ohne wissenschaftliche Ansprüch
aber gut informierend geschriebenes Büchlein „50 Jahre Missionshaus Bibe
schule Wiedenest" zeigt, in den Anfängen dieser in Berlin gegründeten, nac
dem ersten Weltkrieg nach Wiedenest übergesiedelten Bibelschule wirksa
gewesen, die mit den Namen Friedrich Wilhelm Bädecker, Georg von Vie
bahn und anderen verknüpft sind; seit 1948 entstand engere Verbindung mi
der Studentenmission in Deutschland, 1951 erfolgt die Vereinigung mit de
Missionshilfe e. V. Velbert. Zunächst nach Rußland orientiert, bekam di
Bibelschule nach dem ersten Weltkrieg Arbeitsfelder in Südosteuropa (Un
garn, Rumänien, Bulgarien, Jugoslawien, Tschechoslowakei), nach der
zweiten Weltkrieg in Nigeria (in Verbindung mit der Sudan-Inland-Mission),
Japan, Nordindien, Pakistan. Zu seinen geistlichen Ahnen zählt das Missions
haus Wiedenest vor allem Kaspar von Schwenckfeld, Menno Simons, Geor
Fox, Georg Müller von Bristol, und gibt als seine Leitmotive an „die Mis

ionspflicht der Ortsgemeinde, die Einheit der Gesamtgemeinde, die bibische Ordnung der Ortsgemeinde, die Geistesleitung im Dienst der Verkündigung in der Gemeinde" (S. 64). Ein Beispiel nicht christlicher, sondern buddhistischer Mission gibt Fritz Kerns, von Willibald Kirfel herausgegebenes Werk „Asoka, Kaiser und Missionar", das den 272 v. Chr. zur Regierung gekommenen Kaiser Asoka darstellt, der unter dem Eindruck seiner Eroberung des Kalinga-Landes (Orissa) an der Ostküste Indiens, aus „Reue um Kalingas Eroberung" (S. 20) Buddhist wird, „nicht um seine Herrscherpflicht im Stiche zu lassen . . . sondern um sie zu reformieren" (S. 24), und darum nicht als Mönch in die Heimatlosigkeit sich begebend, sondern die Zwischenstufe zwischen Laie und Mönch wählend, die Unterwerfung unter die strenge Regel der Weltflüchtigen. Als solcher wurde er ein Missionar des Buddhismus, indem er u. a. teils in Fels-, teils in Säuleninschriften sich über seine Religion und ihre Forderungen äußerte. Wiedergabe und Interpretation dieser eindrucksvollen Inschriften erweisen ihn als den „frühesten Herrscher der Weltgeschichte, welcher sich voll und ganz dem Dienst an einer Erlösungsreligion verschrieben hat" (S. 109). Weniger befriedigt der zweite Teil des Werkes, der „Asokas Platz in der Weltgeschichte" zu bestimmen unternimmt. Was soll man von einem Satz wie diesem halten: „Indien (ist die Geburtsstatt) der Erlösungskultur, die zur wahren Gemeinschaft zurücklenkt, nicht sowohl die äußeren Formen der Grundkultur-Existenz herstellt, als vielmehr aus einem nichtkultischen Reinheits- und Heiligkeitserlebnis ein von den Übeln der Hochkultur befreites, möglichst stoffloses Dasein richtet, das nicht von dieser Welt ist und heilend in sie hineinwirkt" (S. 125) oder von „antihedonistischem Seligkeits-Eudämonismus" (S. 143)?

Ein wenig bekanntes Stück Geschichte christlicher Mission erschließt, wenn auch nur in einem Gesamtüberblick, der jedoch keineswegs flüchtig ist und gewissenhaft die Wege zu weiterer Forschung weist, R. A. Klostermann in einem Kapitel seines Buches „Probleme der Ostkirche. Untersuchungen zum Wesen und zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche", das die Mission von den Zeiten der legendenumwobenen Slawenapostel Cyrill und Methodius, auf deren Wirksamkeit „mehr oder weniger die Christianisierung der gesamten Slawenwelt" beruht, „weil sie erst die Voraussetzungen dafür geschaffen haben" (S. 168), bis in die Gegenwart behandelt. Im einzelnen sind besonders bemerkenswert die Mitteilungen über die Kosaken, die „in der Bekämpfung von Türken und Tartaren, der Eroberung von Sibirien im 16. Jahrhundert, in der Unterwerfung von Ungläubigen ein gottgefälliges heiliges Werk gesehen" (S. 177) haben, sodann die Darstellung der Mission in China, Japan, Korea, Iran, Palästina, Nord- und Südamerika mit in der neuesten Zeit sehr verwickelten Jurisdiktionsverhältnissen, und Abessinien, das die russische Kirche am Ende des vorigen Jahrhunderts an sich zu binden sich

bemühte. Man gewinnt den Eindruck, daß vor allem in den Zeiten, über di
wir wenig orientiert sind, weil die Quellen von missionarischen Ereignisse
schweigen, die Mission im wesentlichen in Gestalt der Ausbreitung, nicht d
Sendungsveranstaltung vor sich gegangen ist, während man in der Neuze
Formen wahrnehmen kann, die im Westen vertraut sind, wie Missionsgesel
schaften, Missionskonferenzen, Missionsseminare. „Daß die russische Missic
nur in den Ländern auftrat, die einst russisch waren (wie Alaska) oder i
russischer Einflußsphäre lagen (China, Korea, Palästina, Syrien) oder dor
wo Rußland gern seine politischen Interesssen wahrnehmen wollte (Japa
Abessinien, Vereinigte Staaten)“ (S. 215), unterscheidet sie nicht von d
westlichen katholischen oder evangelischen Mission (und wäre außerdem i
Lichte des orthodoxen Verständnisses vom Verhältnis zwischen Staat un
Kirche zu sehen). Einen mit Zahlenangaben versehenen Überblick über „L
Missions étrangères dans l'Église orthodoxe russe“ gibt S. Bolshakoff. D
orthodoxe Mission und Kirche in Uganda, die in diesem Artikel erwähnt wir
skizziert ein kurzer Aufsatz in den „Orthodoxen Stimmen“.

Den Einzelproblemen der Missionswissenschaft, die zumeist in Aufsätze
erörtert werden, steht voran die grundsätzliche Besinnung von Gerhar
Rosenkranz über „Missionswissenschaft als Wissenschaft“, in der der ers
Teil über „Prolegomena zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung“, de
die Missionswissenschaft als theologische Disziplin „in ihrer Fragestellun
und Forschungsarbeit der historisch-kritischen Methode“ (S. 107) unter
wirft, besondere Beachtung verdient, während die „Beispiele historisch
kritischer Fragestellung und theologischer Deutung in der Missionswissen
schaft“, nämlich „die Begründung der Mission“, „die Geschichte der Mission
und „die Botschaft der Mission“ ausführlicherer Behandlung bedürften, un
zu befriedigen. Insbesondere ist zu fragen, ob nicht die Kritik an der Ge
schichte der Mission stärker des Gesprächs mit der Geschichte als der kriti
schen Beurteilung bedürfte, ebenso wie trotz des Ernstes und der Unwider
legbarkeit des Anliegens, daß das ganze Dasein des Missionars und jedes Chri
sten in der Heidenwelt Bezeugung des Evangeliums sein muß, kaum s
apodiktisch gesagt werden kann, daß, wo dies nicht der Fall sei, – und in
Vollmaß ist es ja nirgends der Fall – die Predigt vergeblich sei. Wesentlich is
die Forderung, nicht mehr „das Verhältnis von Christentum und nichtchrist
lichen Religionen als ein Verhältnis von Religionssystemen zu sehen, die mi
einem Plus bzw. Minus von religiösen und ethischen Gedanken um ihre Vor
herrschaft in der Welt kämpfen, sondern als das Verhältnis des Menschen, der
kundgeworden ist, daß Gott aus Liebe zu ihm in sein Menschsein eingegange
ist, zu dem andern Menschen, der sich mit den Mitteln seiner Religion, nich
selten unter Inanspruchnahme mehrerer Religionen, sein Leben zu sichern
sein Heil zu beschaffen sucht“ (S. 124). In einem kurzen Überblick stell

Arno Lehmann „Die Religions- und Missionswissenschaft im Theologie-Studium" dar, indem er nachdrücklich „auf die weltweiten Bezüge der theologischen Wissenschaft" (S. 772) hinweist und an zahlreichen konkreten Tatsachen die Fülle der Aufgaben der Missionswissenschaft in gedrängter Kürze als ihr temperamentvoller Anwalt skizziert. Einen „Bericht über die Begegnung der Mission mit der Kirche und ihrer Theologie" legt Wilhelm Andersen unter dem Titel „Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission" vor, in dem er den Weg von der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 bis zu der in Willingen 1952 „als eine fortschreitende, immer intensiver werdende, auf ein bestimmtes Ziel zustrebende Begegnung von Mission, Kirche und Theologie" (S. 9) versteht (und übrigens die einzelnen Weltmissionskonferenzen nach ihrem jeweiligen Ertrag treffend charakterisiert). Die, namentlich durch Hoekendijk vertretene „theologische Kritik an der ekklesiologischen Orientierung der Mission" erscheint insofern berechtigt, als sie zum Ausdruck bringt, daß nicht die Kirche „Ausgangspunkt und das Ziel der Mission" ist, sondern die Mission „ein die Kirche umfassendes und in Dienst stellendes Geschehen" (S. 31). Damit hängt die Einsicht zusammen: „Wer sich um eine Neubegründung des missionarischen Handelns von der Schrift her bemüht, d. h. wer zu einer Theologie der Mission kommen will, muß noch eine Schicht tiefer graben als der, welcher nur die missionarische Verpflichtung der Kirche aufzuzeigen sucht" (S. 30). Diese Einsicht besagt, daß die Kirche nicht das Subjekt der Mission ist, sondern die Mission „vom Kreuz her" zu begründen und „in das Offenbarungshandeln des dreieinigen Gottes" einzuordnen ist (S. 30). Sie besagt nicht, daß Kirche nichts anderes als Mission sei, denn „zum Wesen der Kirche gehört das Versammeltsein im Heiligen Geist zu einem Leibe, zur Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit"; sie ist der vom Heiligen Geist in dieser Welt geschaffene „Brückenkopf des Reiches Gottes, nicht nur Träger der Anzeige des Reiches Gottes" (S. 37), aber sie ist dennoch nicht von der Inkarnation her allein zu verstehen, als Fortsetzung der Inkarnation, sondern immer zugleich von Kreuz und Auferstehung und Geistesausgießung her. In Auseinandersetzung mit der ökumenischen Diskussion wird von daher geltend gemacht, daß Kirche und Mission „in der gleichen Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes" (S. 41) gründen. Insofern kann A. mit Recht es als wesentlich bezeichnen, nicht „daß die Theologie sich mit der Mission beschäftigt", sondern „daß die Mission die Theologie beschäftigt", (S. 46). A.s Bemühen, das Verhältnis von Mission und Kirche so zu bestimmen, daß sie zwar unlöslich zusammengehören und doch nicht zusammenfallen, wird faktisch durch Heinrich Meyers Überlegungen über „Mission und Evangelisation von neutestamentlichen Grundbegriffen her gesehen" unterstützt. Im Gegensatz zu der in der Ökumene zu beobachtenden unklaren Vermengung von Mission und Evangelisation gelangt M. durch die Unter-

scheidung von Evangelium, das sich „vom Herrn und von seiner Kirch her" an die Welt, die draußen, wendet, und Lehre, die für die Gemeind bestimmt ist und das Christgewordensein voraussetzt, zu der Abgrenzung d Heidenmission als „Verkündigung auf die Taufe zu" von der Volksmission a „Verkündigung von der Taufe her und zur Taufe zurück" (S. 61). Von dies Sicht von Mission und Kirche her stellt sich dann auch die Frage „Liturg und Mission", die Georg Bell im Nachweis vom Fehlen und von Ansätze von Missionsgebet in liturgischen Formularen erörtert mit der Schlußfolg rung, „daß das Missionsgebet in erster Linie seinen Platz in der geordnete Liturgie der Gemeindegottesdienste haben soll" (S. 44). Ein ganz ander Verständnis der Mission begegnet uns in Hans Schärs Referat bei ein Tagung freisinniger Theologen in Zürich über „Grundsätzliche Probleme d Mission". Danach haben die Apostel und Paulus, die sich dabei „weder a einen ausdrücklichen Befehl Jesu berufen noch sein Beispiel nachahmen konnten, in der Überzeugung zu missionieren begonnen, „daß die Botscha vom Kommen des Reiches Gottes alle Menschen angehe, also auch d Heiden" (S. 50). In Anerkennung dieses Sachverhaltes wird dann die en scheidende Aussage über die Mission diese: „Mission dient dazu, eine ane kannte religiöse Wahrheit zu verkündigen. Mission ist der Dienst an eine Wahrheit, von der wir überzeugt sind, daß sie allen Menschen zum Segen un zum Heil gereichen wird" (S. 51); „Mission treiben, das heißt anderen Vö kern das verkündigen, was wir als Wahrheit erfahren haben" (S. 55). Wal aber ist nach Sch. für mich ein Gedanke, „den ich mit meiner übrigen Erkenn nis und Überzeugung in Zusammenhang und Übereinstimmung zu bringe vermag" (S. 51). Voraussetzung ist dafür ein Anknüpfungspunkt in der andern; und entscheidend ist die Frage, ob „bei den Menschen, denen di Mission zugedacht ist, die Voraussetzungen für die Erkenntnis dieser Wah heit vorhanden sind" (S. 52). Es ist nun gewiß ein ernstes und unaufhebbare Anliegen, daß der Mensch „den Gehalt der Offenbarung mit seinem sonstige Wissen und Erkennen in Beziehung zu setzen" (S. 51) vermag, damit nicht s etwas wie Schizophrenie entstehe. Aber außer acht gelassen ist offenbar i diesem Gedankengang, daß Gott größer ist als unser Herz, daß die Offen barung sich die Voraussetzung für die Aufnahme zu schaffen und die Bezie hung zum sonstigen Wissen und Erkennen des Menschen herzustellen ve mag. Außer acht gelassen ist m. a. W. die Wirklichkeit des Heiligen Geiste der die Mission ins Leben gerufen hat – zugestandenermaßen ohne ausdrück lichen Befehl und Beispiel Jesu –, der die Verschiedenheiten des östlichen un westlichen Menschen in der Weise überwindet, daß eine Kirche wird, die fi Sch. offenbar nicht nur in ihrer europäischen Gestalt – und dies mit Recht – sondern als solche ganz am Rande steht („es muß uns auch gehen um di christliche Wahrheit, aber nicht um die christliche Kirchlichkeit" (S. 56).

Eine Frage der Mission, auf die man in der Ökumene seit der Weltkonferenz von Oxford 1937 in steigendem Maße aufmerksam geworden war, behandelt Paul Gäblers Aufsatz über „Die nichttheologischen Faktoren in ihrer Bedeutung für Wesen und Gestalt der jungen Kirche", in dem er zeigt, wie von allen Seiten „fördernd, anregend, aufbauend oder auch hindernd, zersetzend und zerstörend ausgerechnet nichttheologische Faktoren" (S. 519), nämlich Staat, Politik, Geschichte; Nationalismus, Rasse, Sprache; kulturelle, soziale und wirtschaftliche Fragen in den jungen Kirchen wirksam geworden sind, und wie alle diese nichttheologischen Faktoren doch auch immer einen eminent theologischen Aspekt haben. Angesichts des Endes des Zeitalters des Kolonialismus, das unsere Vorstellungen von Mission geprägt hat, obschon es Mission im großen Umfang auch vor dem Kolonialismus gegeben hat, stellt Hanns Lilje die Frage: „Revision unserer Missionsmethodik?", von der er freilich betont, daß sie weniger wichtig sei als die Frage nach dem Missionsmotiv, die sich nach dem Ende der Erweckungstheologie stellt. Als die wesentliche Aufgabe wird herausgestellt, den jungen Kirchen zur „Unterscheidung der Geister" zu verhelfen auf Grund der Erfahrungen der alten Kirchen, und zwar zur Bewahrung vor dem allenthalben blühenden oder drohenden Enthusiasmus wie zur Ausbildung ihres Bekenntnisstandes und ihres Kirchenverständisses, wobei es weder mit einer Übertragung unserer konfessionellen Unterschiede auf das Missionsfeld noch mit ihrer bloßen Ignorierung getan sein kann. Daneben wird mit allem Ernst „die Auseinandersetzung mit den Religionen", „Education", nicht „im luftleeren Raum" (S. 36), sondern auf dem Boden des Katechismus, wie „die Frage nach dem Geld" behandelt. Im Grunde die gleiche Frage wie Lilje behandelt Günther Schultz in einem kleinen Büchlein und gibt im Titel die Antwort: „Kein Platz mehr für Weiße – das Dilemma der Mission". Er denkt den Konsequenzen nach, die sich aus dem Ende des Kolonialismus und dem Antikolonialismus ergeben, wendet sich gegen „kirchlichen Kolonialismus" und gegen „die Einbahnstraße" und proklamiert „das natürliche Ende der abendländischen Mission". Man kann sich an der klaren Darstellung der missionarischen Aufgabe im nachkolonialen Zeitalter, an der Darstellung der „Bedingungen der Zusammenarbeit" zwischen den (alten und jungen) Bruderkirchen nur freuen. Aber all das Erfreuliche in dieser Darstellung ist durch bedenkliche Einseitigkeiten in bestimmten Fragen erheblich beeinträchtigt. Sch. ist zu einer Unterscheidung zwischen Mission und Evangelisation nicht imstande oder nicht bereit. Er setzt das Ernstnehmen der Konfessionen gleich mit Wahrung des Erbes der Väter und hat keinerlei Verständnis für die Wahrheitsfrage und die „Prüfung der Geister", die dahinter steckt. Es ist eine verleumderische Unterstellung zu behaupten, daß „unsere Kirchen- und Missionsfachleute" einfach nicht glauben, „daß die Kirchen dort auch ohne Missionare

den Heiligen Geist haben können" (S. 15). Ähnlicher Art sind manche Be-
hauptungen aus dem Kapitel „Die Einbahnstraße" in ihrer apodiktische
Verallgemeinerung. Es ist eine unsinnige Behauptung, daß Versuche, da
Christentum mit jeweiligen nationalen Traditionen zu „konfrontieren", syn
kretistisch genannt würden (S. 29); im übrigen stehen Kirchen gerade dann i
der Gefahr des Untergangs, wenn sie sich allzusehr ihrer Umgebung angepaß
haben, nicht wenn sie allzu fremd in ihr standen. Zumindest sehr einseitig is
der Wille oder die Erwartung, „daß das Christentum auf jene Fragen ein
Antwort gibt, die diese Menschen an die Christen ihres Landes richten
(S. 28); es könnte ja sein, daß das Evangelium diese Fragen gar nicht beant
worten will, es ist aber so, daß es Fragen stellt, und indem es Fragen stellt
auch die Fragen der Menschen verwandelt. Daher ist zwar dem Missionar di
Pflicht auferlegt, mit allem Ernst sich darum zu bemühen, das Evangeliu
so vorzutragen, „daß seine zeitgenössische und zwingende Bedeutung erkann
wird", aber *daß* sie erkannt wird, hängt nun andererseits nicht vom Bemühe
des Missionars ab, sondern ist auf alle Fälle ein Wunder des Heiligen Geiste
nicht nur in der Mission draußen, sondern auch daheim. So ernst also viel
der Folgerungen zu nehmen sind, die Sch. aus der postkolonialen Situatio
zieht, so ist das alles unter die sehr ernste Frage zu stellen, ob hier das kir
chengründende Wort Gottes als Träger des Heiligen Geistes ernst genomme
ist, ja ob der Nächste – in der Kirche – so ernst genommen ist, daß er auc
nur gehört würde. Wie das Wort Gottes ernst genommen wird, zeigt Geor
F. Vicedoms Studie „Von der Theologie einer jungen Kirche. Beispiel Neu
guinea", die als Quelle „Originalarbeiten von Neuguineachristen, z. B. di
eigenen Lieder der Eingeborenen, das von eingeborenen Christen geschrieben
Biblische Wort in dem Monatsblatt Jaengngajam der Jabemkirche, dazu
Manuskripte von Predigten von Neuguineachristen und eigene Aufzeich
nungen (des Verfassers) und Nachschriften ihrer Reden", dazu eine Arbei
des Ethnologen H. Jan Hogbin verwendet. Damit ist gegeben, daß es sich
nicht um eine wissenschaftliche Theologie handelt, sondern um eine „vor
wissenschaftliche Gemeindetheologie" (S. 107), deren Charakteristika kla
entfaltet werden. Mit Recht wird von V. festgestellt, daß, wenn diese Theologie
auch teilweise die Theologie der Missionare widerspiegelt, diese doch selb
ständig verarbeitet ist und jene darum doch eigene Theologie einer junge
Kirche ist. In seinem Aufsatz „Der religiöse Aufbruch der Völker und die
christliche Weltmission" geht V. von der Beobachtung aus, daß die Wel
religiöser (aber damit keineswegs christlicher) und daß die Religion politi
siert wird, und stellt der religiösen Welt die Kirche gegenüber als den „große
Indikativ unter den Völkern", „wo das in Jesus Christus gegebene Perfektum
zu einer fruchtbaren Gegenwart geworden ist" (S. 7), als „das große Ärger
nis", das einst am Kreuz direkt genommen wurde, und gibt in der Mission der

stärksten Nachdruck der „spontanen Ausbreitung" dieser Kirche[1]). Heinrich Meyer sucht umgekehrt die Theologie und Existenz junger Kirchen mit der abendländischen Theologie in Beziehung zu setzen in seinem Aufsatz „Die Existenz junger Kirchen als kritische Frage an die abendländische Theologie". Nachdem er das Faktum und Wesen junger Kirchen mit wenigen Strichen gezeichnet hat, stellt M. als Erinnerung an die „missionarische Dimension der Kirche" (S. 224) und wider ihre Introvertiertheit einige beispielhafte Fragen an die systematische Theologie (z. B. die nach der Predigt und dem Bekenntnis in ganz andern als den abendländischen Denkformen), an die Kirchengeschichte (ob es in ihr nicht viel mehr um die Geschichte der Sendung als um die Geschichte der Kirche als Institution gehen müsse), an die neutestamentliche Wissenschaft (wie sich etwa das Problem der Entmythologisierung im Lichte des Glaubens und Denkens der jungen Kirchen ausnimmt), und an die praktische Theologie (ob sie nicht „die Verkündigung des Evangeliums an ‚die draußen', die Nichtgetauften, und die mahnende, belehrende, erweckliche, ordnende Christusverkündigung an die Gemeinde der Getauften" strenger unterscheiden müsse).

Das viel verhandelte Problem der „Selbständigkeit der jungen Kirchen" behandelt Peter Beyerhaus[2]) gründlich in einer von Heinrich Meyer angeregten und von Bengt Sundkler geförderten umfangreichen Dissertation. Sie behandelt in einem ersten Teil „Das Problem in der angelsächsischen und deutschen Missionstheologie", d. h. bei Henry Venn, Rufus Anderson, Roland Allen und der World Dominion-Bewegung, J. Merle Davis, Gustav Warneck, Bruno Gutmann und Christian Keyßer, in einem zweiten „Das Problem in missionsgeschichtlicher Erfahrung", nämlich in der „Grundlegung der anglikanischen Kirche am Niger", dem „Werden der christlich-protestantischen Batakkirche" und dem „Werden der koreanischen Presbyterianer-Kirche", und fügt in einem dritten eine umfangreiche „Theologische Stellungnahme" an. Es ist zu begrüßen, daß die missionstheoretischen Gedanken Henry Venns, Rufus Andersons, Roland Allens und J. Merle Davis' systematisch und übersichtlich dargestellt worden sind, wie es bisher in der deutschen Missionswissenschaft nicht geschah. Ebenso zu begrüßen ist die umfassende Darstellung namentlich der Geschichte der Kirche am Niger und in Korea. Die Gesamtkritik der behandelten sieben Missionstheoretiker betont mit Recht, daß sie nicht nur, was ja ganz unvermeidbar ist, ihrer Zeit verpflichtet waren, sondern daß sie eine „eindringende Beschäftigung mit der biblischen oder reformatorischen Ekklesiologie" vermissen lassen, daß sie „eindeutig

1) Desselben Vf.s „Missio Dei" wurde von mir in ThLZ 1958 Sp. 885 f. besprochen.

2) Über diese Arbeit habe ich bereits in EMZ 1957 berichtet; eine ausführliche Rückäußerung des Vf.s macht eine neue Besprechung nötig, die bestimmte Anliegen stärker berücksichtigt.

nicht die neutestamentliche Lehre (von der Kirche), sondern die missionar
sche Praxis der Apostel" (S. 108) interessiert hat, und daß sie alle in einer
ekklesiologischen Vorverständnis gefangen waren. Neben „übereinstimmen
den Prinzipien" werden hier entgegengesetzte ekklesiologische Typen be
Angelsachsen und Deutschen herausgestellt. Bei den Angelsachsen sieht E
das „pietistische Kirchenverständnis, nach dem die Kirche durch den ihre
Gliedern in der Bekehrung und Taufe gegebenen", in kirchlicher Aktivitä
(z. B. in Self-Support, Self-Government, Self-Propagation) sich äußernde
Heiligen Geist begründet ist, so daß „die Unselbständigkeit einer Missions
kirche . . . nichts anderes als der Beweis mangelnder Geisterfüllung" (S. 109
ist, während bei den Deutschen „da, wo für die Angelsachsen der dynamisch
Geist wirkt, . . . das schöpfungsgegebene Gemeinschaftsverlangen des Men
schen" (S. 111) steht, „wie es in den vorhandenen Bindungen von Familie
Sippe und Volk sich ausdrückt" (S. 110). In beiden Fällen sieht B. das mis
sionarische Handeln unter den Gedanken der Erziehung gestellt, die zu
Reife und Reiferklärung führen soll. Man darf wohl annehmen, daß B. di
hier skizzierte deutsche Haltung nicht mit einer lutherischen identifiziert
Immerhin könnte die Behauptung, „daß die geistliche Triebfeder für di
Angelsachsen, nämlich das Fragen nach der dynamischen Wirksamkeit de
Heiligen Geistes in der Kirche, auf lutherischem Boden keine Heimat hatte"
und daß hier die Selbständigkeit der Kirche nicht zur Heilsordnung gehört
„weil das in Predigt und Sakrament vermittelte Heil auch dann zur Stell
war, wenn die junge Kirche noch von Missionaren geleitet wurde" (S. 110), in
die Richtung eines solchen Mißverständnisses weisen. Die in ihrem geschicht
lichen Zusammenhang richtige Behauptung von der geistlichen Triebfede
der Angelsachsen wird unzutreffend in Verbindung mit der Behauptung, da
das Fragen nach der dynamischen Wirksamkeit des Heiligen Geistes den
Luthertum fremd sei, zumal B. an anderer Stelle gar zustimmend Dilschnei
ders Behauptung vom „spiritualistischen Ansatz der lutherischen Lehre vo
der Kirche" spricht (der nun freilich wiederum zu bestreiten ist). Die theolo
gische Stellungnahme sucht vor allem das neutestamentliche und reforma
torische Kirchenverständnis, „das nun einmal nicht pädagogisch, sonder
christonom" (S. 273) ist, in Auseinandersetzung mit dem „vitalistischen" und
dem „natursoziologischen" Mißverständnis herauszuarbeiten, und stellt es
auf die Frage der Selbständigkeit der jungen Kirche angewendet, zu einer
Selbständigkeitstheorie, „die sich an einem biologischen Reifeprozeß orien
tiert" (S. 276) in Gegensatz. An Stelle des Selbständigwerdens mit dem Zie
der Selbständigkeit, das für das vitalistische und natursoziologische Kirchen
verständnis zentral ist, steht in dem von B. proklamierten „christonomen"
Kirchenverständnis die Losung: „Werde, was du bist!" Diese Einsicht wird
hinsichtlich der Konsequenzen für die missionarische Arbeitsweise wie hin

lichtlich der konkreten Fragen der jungen Kirchen in sehr klaren Formulierungen sorgfältig erörtert. So begrüßenswert nun die klare Unterscheidung zwischen „christonomem und pädagogischem Kirchenverständnis" ist, so ist doch auf zweierlei hinzuweisen. Einmal hat der Terminus christonom, der nicht erst vom Verfasser eingeführt ist, zwar sein Recht in der Abgrenzung gegen den in der Tat geistlich illegitimen Autonomiebegriff, bringt aber den gemeinten Sachverhalt, daß Christus das Haupt des Leibes ist, in einer Weise zum Ausdruck, die geeignet ist, diesen Sachverhalt zu verdunkeln. Denn für die Bestimmtheit der Kirche durch Christus ist die Kategorie des Nomos, des Gesetzes, unsachgemäß. Läßt man aber diesen Terminus gelten – in Ermangelung eines besseren –, so ist zum anderen die Ablehnung des pädagogischen Mißverständnisses der Kirche und der Mission in einer Weise ausgesprochen, die wiederum dem Sachverhalt nicht gerecht wird, ja zu ungerechtem Urteil über bestimmte Missionare führen kann, so wenn z. B. den rheinischen Missionaren „Widerspruch zur Christonomie" (S. 272) vorgeworfen wird in einer Weise, durch die sie streng genommen aus der Kirche überhaupt verwiesen werden (von dem Unvermögen, das anderen bescheinigt wird, ganz zu schweigen). Es wird jedenfalls nicht deutlich, daß der Erziehungsgedanke nicht absolut zu verwerfen ist, sondern einen legitimen theologischen Ort bekommt. Es ist auch nicht unbedingt ein Unglück, wenn die Missionare nicht die Antwort abwarteten, „die Nigeria, Sumatra und Korea auf das göttliche Wort geben würden", sondern daß sie „ihnen die erwartete Antwort anglikanisch, deutsch-uniert bzw. amerikanisch-presbyterianisch" vorbuchstabierten (S. 284); warum soll man nicht vorbuchstabieren, wenn man nur rechtzeitig damit aufhört? Es ist auch nicht einzusehen, warum die „Konfessionalisten" „patriarchalisch-pädagogisch arbeiten müssen" (S. 313), da sie doch um die reine Lehre bemüht sind. Die Forderung einer „evangelischen Lehre von der Soziologie der Kirche schließlich wäre legitim, wenn sie im Bewußtsein der „soziologischen Unmöglichkeit" der Kirche erhoben würde, wenn B.s anderer Satz auch für die Soziologie gelten soll, daß es „überhaupt keine dem Evangelium angemessenen geschichtlichen Ausdrucksformen" (S. 285) gibt. Daß an dem mangelnden Verständnis für die soziologische Seite der Kirche Luther oder die C. A. schuld sei, wird von B. selbst nicht überzeugend herausgestellt, zumal wenn man Wort und Sakrament nicht nur wie er als das „Konstitutivum der Kirche", sondern auch als notae ecclesiae versteht. Ganz verständlich ist auch die Rede von Christus als dem „einzigen soziologischen Beziehungspunkt der Kirche" (S. 264) nicht, wenn sie nicht die Sammlung um Wort und Sakrament besagen soll. Daß aber diese Fragen an dem Buch entstehen, mehrt seine Bedeutung über die gewaltige verarbeitete Stoffülle hinaus.

„Die Kirche von Südindien" wird von Richard Lipp, einem Bischof dieser Kirche, unter dem Titel „Das Wagnis der Union" behandelt, während Hans-

Werner Gensichen ein Korreferat dazu unter dem Titel „Die Südindische Union als Frage an die Kirchen" liefert. Bemerkenswert ist außer mitgeteilten Tatsachen aus dem Leben der Kirche, daß L. in dem Drang zur Einheit „eine Reaktion auf die Jahrtausende alte unmenschliche Tradition des Kastenwesens" (S. 33) sieht und daß er die Gespräche mit den Lutheranern als Weg zum Entstehen eines Bekenntnisses wertet. Ein gewisses Spannungsmoment ist darin gegeben, daß einerseits die Überzeugung vertreten wird, „daß, wenn alle die Besonderheiten der einzelnen Kirchen zusammengetragen werden könnten, einigermaßen die Fülle, die uns im Neuen Testament entgegentritt, gewährleistet wäre" (S. 36), andererseits „ein Minimum der Glaubenseinheit als Ausgangspunkt und ein Minimum von Einverständnis über die Grundlehren der Kirche" (S. 39) als Voraussetzung der Union betrachtet werden. G. stellt Fragen an die Südindische Union, insbesondere auch bezüglich Episkopates, jedoch mit gleichzeitiger Bereitschaft, sich von dieser Kirche fragen zu lassen, und mit der Forderung des Respekts vor den Tatsachen, „ob sie uns in unser Konzept passen oder nicht", „daß wir sie nehmen als das, was sie ist, ohne den Versuch, sie festzulegen auf das, was sie einmal war, und ohne eigene Wunschbilder in sie hineinzuprojizieren" (S. 44). Von welch schicksalhafter Bedeutung Gandhi für Indien geworden ist, sucht Otto Wolffs Arbeit „Mahatma und Christus" zu zeigen, die er „eine Charakterstudie Mahatma Gandhis und des modernen Hinduismus" nennt. In diesem Untertitel liegt Blickrichtung und Begrenzung der Arbeit. Als Schlüssel zu Gandhis Leben wird in der Gesamtdarstellung so konsequent seine Jugendentwicklung gewertet, daß keine spätere Begegnung „den sein Gesamtwesen determinierenden Rahmen von Jugend und Erbe „prinzipiell" (S. 137) sprengen darf. „Der Mann ist die erweiterte Ausgabe des Knaben" (S. 119). Es liegt damit zumindest die Versuchung nahe, die wirkliche Geschichte zu vergewaltigen; Gandhi erscheint nicht als Mensch mit seinem Widerspruch. Auf der andern Seite wird eben damit Gandhis Person dämonisiert. Schon das Vorwort spricht von dem Ungewöhnlichen seiner Persönlichkeit in dem Sinn, daß er über „jeden nur menschlichen Menschen" hinausgehoben wird, daß es ein „irrationales Geheimnis" gibt, das „Asien wider den Westen mobilisiert und eine Front überlegener Selbstgewißheit speziell gegen das Christentum im Osten aufgerichtet hat, die absolut einzigartig in der Neuzeit dasteht und nur im Kommunismus eine Parallele hat" (S. 152). Im Grunde erscheint Gandhi, obschon das nicht gesagt oder angedeutet wird, als der Antichrist, mindestens so, daß er Christus hat überbieten wollen und eine Begegnung ablehnte; er wandelt das Wort vom Kreuz in ein „Gesetz des Kreuzes", er ist Vertreter eines konsequenten Nomismus und wird so selber zur Heilandsgestalt. Gerade in diesem Zusammenhang ist W.s Feststellung wichtig, daß Gandhis äußere Gewaltlosigkeit sittliche Gewalttätigkeit war

S. 95), daß er die Religion der Politik, der Macht dienstbar machte. „Das Kompromißlose seiner Selbstdurchsetzung" wächst „ins Element des Dämonisch-Zwingenden" (S. 120). Nicht ohne weiteres einsichtig ist, daß Gandhis Ahimsa-Opportunitätspolitik im Namen eines sublimen Ideals reiner Gewaltlosigkeit, die zugleich „einen schroffen und peinlichen Mißbrauch der Bergpredigt für politische Zwecke" (S. 265) darstellt, dennoch als Selbstlosigkeit gegenüber der „metaphysischen Selbstsucht" des orthodoxen Hinduismus gepriesen und den Christen die Aufgabe gestellt werden kann, den Indern den Beweis vorzuleben: „die gewaltlose Liebe, die ahimsa Gandhis, auf dem Acker des Reiches Christi blüht sie zur Ehre Gottes und der Menschen in der Kraft ewigen Lebens" (S. 232).

Von großem Nutzen ist auch für den Missionswissenschaftler die Lieferung „Indien" des *„Historisch-geographischen Kartenwerkes"*, unter deren besonderen Förderern auch Arno Lehmann benannt wird. Indem dies Kartenwerk auf 90 Karten die Entwicklungen darstellt, „die das Dasein und Sosein einer ökonomisch-geographischen Struktur der Gegenwart schufen", bis hin beispielsweise zur Entwicklung des Luftverkehrsnetzes oder des Tata-Konzerns, berücksichtigt es auch Religionen und Missionen; es zeichnet den Weg der alten Jesuitenmissionare wie den Pilgerweg nach Mekka und buddhistische Klöster (2), Wallfahrten (13), die religiöse (und sprachliche) Gliederung Indiens je für die Jahre 1901, 1931, 1951 (8), die Verteilung der Analphabeten sowie von Kinderehen und Kinderwitwentum auf die verschiedenen Religionen (6. 7), des weiteren unter den Universitäten und Forschungsstätten auch die Stätten, an denen Ausbildung in einer Glaubenslehre vermittelt wird (6). Gerade der umfassend dargestellte wirtschaftlich-kulturelle Rahmen, in dem in diesem Werk Kirche und Mission erscheinen, ist geeignet, sie in richtigem Maßstab zu sehen.

Von einem Indonesier, Anda Marisitua Lumbantobing stammt eine Bonner theologische Dissertation über „Das Amt in der Huria Kristen Batak Protestant", die ein umfassendes Bild der Batakkirche und ihrer Probleme gibt, indem sie „den heidnischen Batak", die „Gemeindebildung und Kirchwerdung im Batakland mit den damit verbundenen Problemen", „Ämter und Dienste in der Batakkirche", „die besonderen Probleme des Ämtersystems der HKBP" und „die Ämter (Dienste) der HKBP unter der Heiligen Schrift" behandelt. Wichtig ist die Feststellung, „daß man in den letzten Jahrzehnten zu der positiv-thetischen Methode der Missionierung übergegangen ist und man von der antithetischen wie auch von der sympathetischen abgekommen ist". L. hat richtig gesehen, daß man in diesen letzteren Methoden das Evangelium „als eine Reihe von Wahrheiten und Ideen" ansah, „die vergleichbar waren mit den Ideen anderer Religionen", und sieht sie als „einen Verrat an dem Evangelium an, weil es ein ganz anderes ist, das man nicht mit anderen

Ideen und Lehren auf die gleiche Ebene stellen kann" (S. 32). Die Schwächl der Kirche ist nicht verschwiegen; die wichtigen Probleme, wie das Verhältni von Kirche und Adat (Sitte) oder „Magie und Sakramentalismus" werde klar gesehen und umsichtig behandelt, obwohl L. in letzterem Fall dem Sa krament und der Ordination nicht ganz gerecht wird. Die Problematik Süd afrikas wird von Walter Braun in einem Aufsatz über „Die Kirche inmitte der Spannungen Südafrikas" beleuchtet, der in der klaren Erkenntnis, da „auch in den Spannungen Südafrikas die Alleinherrschaft Gottes über Völke und Menschen auszurufen und nach Gottes Gebot und der Forderung de Stunde um des ganzen Volkes willen ohne Ansehen der Person zu fragen (S. 235) ist, undoktrinär und im Bewußtsein der Schwierigkeit einer richtige Beurteilung der Situation, namentlich vom Ausland her, die Aufgabe de Kirche nicht in der Proklamation eines Programms, sondern darin sieh Mittler zu sein" zwischen den kämpfenden Fronten" und „Regierern wi Regierten auch durch aufbauende Kritik" (S. 260) zu helfen. Die Aufgabe de „Praktizierung eines Miteinander der Christen verschiedener Rassen" (S. 259 fordert offensichtlich nicht bedingungslosen Kampf gegen die Apartheic wohl aber den Kampf gegen *die* Zäune, „die Überheblichkeit und Furcht de Menschen errichtet haben. Apartheid ist nur als Dienst am Mitmenschen un als Hilfe für den anderen zu rechtfertigen" (S. 260), in der Erkenntnis, da „ein unpolitisches Handeln der Kirche von großer Aktualität und Reich weite" (S. 261) sein kann.

(Fortsetzung folgt)

Gottesdienst und Geschichte

von Götz Harbsmeier

Fortsetzung 3*

„Alpirsbach"

Literatur: Friedrich Buchholz, Liturgie und gregorianischer Gesang, München 1931[1]; 1941[2]; Chr. Kaiser, 24 S. – Ders., Vom Wesen der Gregorianik, München 1948, Chr. Kaiser. – Ders., Gregorianik heute, in Ev. Theol. 1950/51 S. 241–253. – Ders., Musik und Musiker in der Gemeinde, Regensburg 1952, Gustav Bosse-Verl.; 47 S. – Ders., Von Bindung und Freiheit des Musikers in der Gemeinde, Kassel und Basel 1953, Bärenreiter-Verl., 44 S. – Ders., Zum Verkündigungscharakter des Singens, in Musik und Kirche J. 26/1956, S. 260–272. – Ders., Gedanken zur Aufgabe der Liturgie (Kritik des Agendenentwurfes der EKU) MPastoraltheologie J. 44/1955, S. 495–506. – Ders., Liturgie – Lethargie in Ev. Th. H. 10/1950, S. 461 bis 477. – Ders., Saarbrücker Bach-Rede, im Privatdruck. Saarbrücken 1950. – Ders., Dank und Wunsch aus Alpirsbach = Antwort. Festschrift für Karl Barth. S. 22–26. Zürich 1956, Zollikon. – Ders., *Predigten:* über Titus 2, 11–13 Ev. Th. H. 9/10/1948, S. 257–263 – über Sprüche 13, 9, Ev. Th. H. 9/1953, S. 437–442 – über Mtt 5, 1–12, Ev. Th. H. 3/1954, S. 97–104 – Predigten im Privatdruck: Ps 36, 6–10, 1955 – Joh 3, 16–21, 1955 – Gottes Hausgenossen (zwei Pred.) 1956 – Christi Gesellen (zwei Pred.) 1958. – Ders., Alpirsbacher Antiphonale: sämtlich als Ms gedr.: Complet 1950; Gesänge zu Messe 1951 – Die Laudes 1953 – Die Vesper 1956 – Weihnachten 1937 – Ferner: nur im Ms vervielfältigt: Ostersonntag 1952 – Pfingstsonntag 1953. – Ders., Consuetudines Alpirsbacenses, für den Gebrauch der Teilnehmer an Alpirsbacher Wochen vervielf. 1940. – Ders., Erwägungen zum rechten Verständnis der Gregorianik und zu unserem Verhältnis zur alten Kunst. (Vervielf.) 1957. – Ders., Freiheit und Bindung des bildenden Künstlers im Raum der evangelischen Kirche (Vortrag 1958, noch nicht veröffentlicht). – Ohne Verfasser, Aus der kirchlichen Arbeit in Alpirsbach; Als Ms gedr. 1938. Herausgeg. v. Wilhelm Gohl, Kirchengebete, München 1940, Chr. Kaiser. – Richard Gölz, Die kirchliche Arbeit in Alpirsbach. Musik und Kirche J. 12/1940, S. 62–66 u. S. 87–92.

---

*) Vgl. ThR NF 21 (1953), 223–256; 22 (1954), 50–84, 23 (1955), 68–91.

1. Allgemeines zum Verständnis der Motive, der Entstehung und der Geschichte[1])

Im folgenden soll von der „Kirchlichen Arbeit von Alpirsbach" die Red
sein. Die Hervorbringungen des unter diesem Namen tätigen Kreises verdiene
besonders eingehende Aufmerksamkeit. Sie kommen in den Darstellungen de
liturgiegeschichtlichen Entwicklung in der Gegenwart (z. B. der hier bespro
chenen von K. F. Müller: „Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologi
und Kirche") entschieden zu kurz. Das hat gewichtige und aufschlußreich
Gründe. „Alpirsbach" bedeutet nämlich weder ein Programm noch eine pro
grammatische Bewegung. Es hat kein gesondertes „Selbstverständnis", da
als Sondergut eines innerkirchlichen Kreises gepflegt würde. Es „geht" d
durchaus nicht um ein „besonderes Anliegen" auf einem bestimmten Gebie
der Lebensäußerungen der Kirche. Es wird ja auch nicht eine besondere litur
gische Gesinnung und Haltung praktiziert. Es wird eben lediglich „kirchlich
Arbeit" getrieben. Und diese Arbeit gilt *allem,* was es in der Gemeinde z
arbeiten gibt. Sie gilt dem, was der Gemeinde heute vor die Hand kommt. E
handelt sich durchaus nicht um eine Art protestantischen Zweckverband ode
einen „Orden" mit festen Mitgliedern und ihm wesenseigenen Ordnunger
Da ist ein Kommen und Gehen, wie es eben in einer Gemeinde zu sein pflegt
Nur daß es sich um ein Zusammenkommen von der Art der „Freizeiten" han
delt, die allen Gemeindegliedern im weiteren Umkreis von nah und fern offe
steht. Der *Zweck* des Sich-Versammelns ist kein anderer als der, den alles Zu
sammenkommen von Christen zu einer Gemeinde hat. Man kommt zusam
men, um Gottes Wort zu hören und zu lernen, um zu beten, zu loben und z
danken, also um den Feiertag zu heiligen, den Feiertag, als den wir acht Tag
unserer Ferien auch getrost ansehen dürfen. Dies und nicht etwa die beson
dere Pflege der Kirchenmusik oder Liturgie, ist der wahre „Zweck", wen
denn schon überhaupt von Zwecken die Rede sein muß.

So ist es denn verständlich, wenn „Alpirsbach" nicht eigentlich als eine be
sondere „liturgische Bewegung" im üblichen, engeren Sinne gelten kann, ver
ständlich, wenn es weniger beachtet wird als jene so speziellen Bemühunge
auf speziellem Gebiet. Alpirsbach ist auch nicht so etwas wie eine „Evange
lische Akademie" auf mehr privater Grundlage. Denn hier wird nicht in
christlichen Sinne gefeiert, nur unter geladenen Journalisten, Wirtschaftlern
Ärzten, Lehrern, Dichtern oder Organisten, Arbeitern oder Pastoren. D
kann kommen wer will, ganz gleich *was* er und *wer* er ist. Auch ist das Alte
oder das Geschlecht kein Kriterium für die Auswahl der Gäste. Nicht einma

1) Die Veröffentlichungen von Alpirsbach sind ausnahmslos Frucht und Folge de
„vita communis" in den sog. „Alpirsbacher Wochen". Hier haben sie ihren Sitz im
Leben. Es ist daher unerläßlich, zunächst von diesem „Leben" zu sprechen.

die kirchliche oder theologische Richtung, die einer vertritt. Alpirsbach ist *nicht* die Sache einer bestimmten kirchlichen oder theologischen Richtung oder Gruppe. *Das* ist es auch, was es so schwer macht, unter dem Namen Alpirsbach eine kirchlich-theologische Größe zu verstehen, die sich richtungsmäßig irgendwie kategorisieren läßt, wie es doch sonst bei innerkirchlichen Bestrebungen so gut und so gern geschieht. Höchst notdürftig organisiert, in vielem auch improvisiert, finanziell wohl kaum landeskirchlich subventioniert, sondern ganz und gar auf tätige Liebe der Glieder der zeitweiligen Gemeinde angewiesen, blüht das Unterfangen im Verborgenen, abseits maßgeblicher und gezielter kirchenamtlicher Schulung.

Diese „Gemeinde" ist allein dadurch konstituiert, daß da Predigt geschieht und Abendmahl gefeiert wird, gesungen und gebetet. Es geschieht Unterweisung in dem, was die Predigt und das Sakrament zu geben haben und was zum Vollzuge des Gottesdienstes sonst gehört. Das ist alles. Darüber hinaus hat diese in der DDR und der Bundesrepublik sich hier und da für eine ganze Woche versammelnde Gemeinde *kein* besonderes „Werk", das sie sich vornimmt. Sie ist also nicht etwa „gregorianische" Gemeinde, ähnlich wie es „Missionsgemeinde" oder „Singgemeinde" oder „Betgemeinde" gibt. Sie zählt also nicht zu den „Werken" der Kirche, ist auch keine ihrer zahlreichen Einrichtungen oder gar „Anstalten" zur Förderung bestimmter Sonderaufgaben der Kirche, etwa auf dem Gebiete der Liturgik. Sie steht also völlig abseits, ohne selbst daraus etwa ein Prinzip zu machen, das sie vertritt. Sie hat keinen eigentlichen Grund dazu, abseits zu stehen. Es ist nun einmal so gekommen. Und das wird weder mit Gründen begrüßt, noch auch beklagt. Es ist nicht vorgesehen.

Erst wenn dies alles gesagt ist, kann *richtig* verstanden werden, was nun doch als das *Besondere* an Alpirsbach zu gelten hat. Dieses Besondere ist die Rolle der Gregorianik beim Gottesdienst. Wohl gemerkt, man hält hier nicht Gottesdienst, *um* dabei gregorianisch singen zu können, und *um* dadurch kirchenmusikalisches Strandgut aus vergangener Zeit zu bergen und neu instand zu setzen und in Gebrauch zu nehmen. Es ist umgekehrt: man singt viel (aber nicht *nur*!) gregorianisch, *um* zu prüfen, inwieweit dies als Antwort auf die Anrede Gottes heute eine Möglichkeit sein könnte. Was nun bei solcher Prüfung im streng geübten, aber fröhlichen Gebrauch für diese Gemeinde herausgekommen ist, davon geben die Schriften aus der kirchlichen Arbeit von Alpirsbach eine theologisch wohlgerüstete Rechenschaft.

Wie bei der alten Gregorianik selbst, so verhält es sich auch bei dem Alpirsbacher Versuch, sich ihrer unter so gänzlich veränderten Voraussetzungen und Bedingungen heute einmal zu bedienen: der Ursprung liegt in dem Dunkel des „Einfalles", von dem sich letztlich nicht sagen läßt, woher er kommt. Gregorianik ist keine geplante Konstruktion, sondern ein Kind uralter Spon-

taneität, ein guter Einfall, der auf einmal da ist. So auch jener Versuch, sic
ihrer beim Feiern der christlichen Gemeinde heute wieder zu bedienen. Ein
Absicht in der Richtung denkmalpflegerischer Restauration, oder ein Mytho
der die Rückkehr zum Alten wahllos für das irdische Heil des Menschen od
der Kirche ausgibt, liegt nach den in dieser Hinsicht zahlreichen und dez
dierten Äußerungen der Initiatoren des „Versuches" jedenfalls fern. Eh
ist für sie die Gregorianik eine irgendwie am Wege gefundene, nicht ei
mal gesuchte Blume. Den Alpirsbacher „Ältesten" fehlt der Ernst und d
Schwere mühseligen Ausgrabens eines zuvor gewußten Schatzes, der dan
unbedingt der Stein der Weisen sein muß. Sie lassen sich überraschen, wen
sie Gottesdienst halten. Dies bedeutet nun aber nicht einen mehr oder wenige
genialen gottesdienstlichen Schlendrian. Im Gegenteil: Der Gottesdienst vo
Alpirsbach ist keine enthusiastische Versammlung, sondern ein höchst sti
volles Fest. Es geht da sehr geordnet zu. Es wird mit großem Takt auf d
„Tischmanieren" beim Fest geachtet. Das bezieht sich auch auf den Gesan
Nur ist der waltende Stil nicht der kircheneigener Sakralität. Es geht nic
„kultisch" zu, sondern respektvoll menschenfreundlich, humorvoll und gera
darum auch einmal ernst.

Zur *Geschichte* von Alpirsbach findet sich jetzt aus der Feder von Friedric
Buchholz das Nötige[1]) in RGG³: Die Entstehung der Arbeit (1933) ist nic
durch programmatische Erwägungen veranlaßt, sondern durch konkrete An
teilnahme an einem – in der im Schwarzwald gelegenen Stadt Alpirsbac
durch den dortigen Stadtpfarrer W. Schildge – unternommenen Versuc
„einander befehdende Christen vom ökumenisch-irenischen Ansatz aus in un
mit dem Gottesdienst zu versöhnen". Diese Anteilnahme geschah sogleic
auf eine *kritische* Weise. Es zeigt sich alsbald, daß die Ursache für die Befe
dung der Christen untereinander auch und *gerade* im Gottesdienstverstän

1) Besser wäre hier vom Nötig*sten* zu sprechen. Aus Raumgründen war es leid
nicht möglich, in dem RGG³-Artikel über Alpirsbach so aufschlußreiche Daten mi
zuteilen wie das des Ausscheidens der anfänglich vorhandenen „Hochkirchler" i
Jahre 1934, wie die bis heute noch bestehende enge Verbindung mit der Württembe
gischen Sozietät (seit 1935), wie die merkwürdige Toleranz, die die politischen Stell
des dritten Reiches dieser Arbeit gegenüber gezeigt haben. Einer der Hauptträg
der Arbeit, Richard Gölz, kam allerdings in ein Konzentrationslager, weil er eine
Juden bei sich beherbergt hatte. Er konvertierte später zur orthodoxen Kirche un
ist in Hamburg Priester geworden. Dieser ausgezeichnete Mann hat die Beziehunge
zu Alpirsbach gelöst. Nach dem Zusammenbruch 1945 wird die Arbeit in Mittel- un
in Westdeutschland durch hervorragende Universitätslehrer aktiv unterstützt, i
Vorlesungen (Studium), wie in Homilien und Predigten. Diese Mitarbeiter habe
hier alle Freiheit der Lehre. Sie werden nicht unter dem Gesichtspunkt etwa ihre
Zuneigung zu den Alpirsbacher Eigenheiten ausgewählt.

is und der diesem entsprechenden Praxis liegt. Soll der Gottesdienst die Christen wirksam versöhnen, so muß er auf die Wurzeln seiner Kraft hin von neuem verstanden und dem entsprechend vollzogen werden. Dazu bedarf es zunächst einmal der Klärungen. Nur so kann die Versöhnung dann als die Frucht gedeihen, die sich sonst in keiner Weise kirchlich-organisatorisch herstellen läßt.

Man muß *diesen* Ansatz mit Bedacht von der Geburt der meisten übrigen liturgischen Erneuerungsbewegungen unterscheiden, die als Kinder der Not aufgewachsen sind, die den Zerfall der gottesdienstlichen Formen beklagt und in deren Wiederherstellung die eigentliche Lösung sieht. In *diesem* Sinne ist Alpirsbach in der Tat *keine* liturgische Erneuerungsbewegung. Weit davon entfernt, von der Liturgie her Reformen für das gottesdienstliche Leben überhaupt zu entwickeln und sie kirchlich dann auch durchzusetzen, geschieht hier die kirchliche Arbeit schon im Ansatz – und hernach zunehmend deutlich auch im Vollzuge – aus der Klärung dessen heraus, was christliche Existenz heute unter dem Wort und Wohlgefallen Gottes ist. Ansatz und Vollzug wollen reformatorisch und nicht reformerisch oder gar restaurativ sein. Reformatorisch bedeutet dabei nicht so viel wie Imitatio der Reformation des 16. Jahrhunderts oder Renovation, sondern es bedeutet das Leben aus der viva vox evangelii, Rückkehr zu solchem Leben unter den gegenwärtigen Voraussetzungen und Bedingungen, Rückkehr also nicht in eine kirchengeschichtliche Vergangenheit, sondern Hinwendung zu der Zukunft, die in dem Worte Gottes erschlossen ist. Von da her erst tritt dann allerdings auch das Problem in den Blick, wie denn solches Leben auch im Gottesdienst, aber auch überhaupt in der Welt und für die Welt Gestalt gewinnen möge. Und erst an dieser Stelle und in solcher Inanspruchnahme ist dann die Alpirsbacher Arbeit auf all die Weisen gestoßen, wie man es im Laufe der Zeiten mit dem Gottesdienst im einzelnen gehalten hat. Und dabei ist sie denn eine sehr gute Weile bis auf diesen Tag an der Gregorianik hängen geblieben, ohne es etwa prinzipiell zu wollen. Aber man hat dabei gewisse Erfahrungen und Entdeckungen gemacht und Überraschungen erlebt, deren literarischer Ertrag hier nun zu besprechen ist. Es wird sich zeigen, daß bei solchem Umgang mit der Überlieferung Bedeutsameres und Anregenderes herauskommen kann, als bei der bloßen, museal orientierten Rekonstruktion des Gewesenen, das man als „ursprünglich" und daher als sakrosankt erachtet. Alle Rekonstruktion hat den Hauch des Todes an sich. Und sie tötet die inspirierende Wirkung des Gewesenen, indem sie es – nur – rekonstruiert. Nicht so jener Umgang, der sich durch die Überlieferung fragen läßt und auf diese Weise nach ihr fragt.

2. Alpirsbach und die Theologie

Es gibt keine Alpirsbacher Theologie der Gregorianik, wie es sonst bei de liturgischen Bewegungen der Gegenwart wenigstens die Tendenz zu eine arteigenen Theologie der Liturgie, des Kirchenraumes, des Altars, der vas sacra oder der Gewänder und der Handlungen gibt. Es besteht großzügig Offenheit der auf jeder Woche immer wieder anders zusammengesetzten Scha für *jeden* Lehrer und Prediger, der die viva vox Evangelii mit gutem Wisse und Verstand recht zu hören, zu lehren und kundzumachen sucht. Selbs stärkste Aversion und Befremdungsgefühle gegen manchmal mönchisch an mutendes Tun und Treiben in Gebärde, Wort und Gesang oder auch gegen d herrschenden Regeln für das Zusammensein gelten nicht als Hinderungsgrun für eine Einladung an den, der sie hat, trotzdem und gerade deshalb lehren und predigend an einer Woche teilnehmen. Er wird gehört, und das Gehört darf getrost die ihm eigene Wirkung auf das ganze Zusammensein ausüben. E hat da schon denkwürdige Situationen gegeben, z. B. als Bultmann nach i Alpirsbach gehaltenem Vortrag über „Neues Testament und Mythologie" vo ferne stand und den Kopf schüttelte über das ihm völlig fremde Treiben de Gemeinde im hohen Chore des Alpirsbacher Münsters. Dieses Kopfschütteln hat jedoch seine nachhaltige Wirkung auf die Versammelten im Laufe der Ze nicht verfehlt. Die Entmythologisierung ist in ihrem eigentlichen Skopos wol nirgends so beherzt gerade auf die Liturgie und den gottesdienstlichen Vollzu bezogen worden, wie in Alpirsbach. Vor allem aber ist die Stimme Karl Barth in Alpirsbach gehört worden, wiewohl es dort nicht einmal zu einer persön lichen Begegnung auch nur von fernestehend und kopfschüttelnd gekomme ist.

Die Barmer Erklärung, besonders in dem Verständnis, das sie unter de Württembergischen Sozietät während des Kirchenkampfes gefunden hat, wa und ist eine Entscheidung, die für Alpirsbach inhaltlich wesentlich mehr be deutet als nur eine momentan notwendige Kampfhandlung der Kirche gege die Deutschen Christen. Im Laufe der Zeit waren sehr namhafte und recht ver schiedengerichtete Theologen nicht nur aus Deutschland, sondern auch au dem Auslande als Prediger und als Lehrer zu Gast. Und sie alle brauchen sic über ihren Lehrerfolg dort nicht zu beklagen. Sie wurden nicht eklektisch, son dern kritisch gehört. Es ist in den meisten Fällen zu fruchtbarem *gegenseitige* Austausch gekommen. Soweit es hier Verdienst geben kann, kommt dies der langjährigen Präses von Alpirsbach Dr. Friedrich Buchholz zu. Er hat mi sichtlichem Erfolg darüber gewacht, daß in Alpirsbach das Verhältnis vo Theologie zu Verkündigung und Gottesdienst in aller Freiheit und Weite, abe auch in den rechten Zuordnungen zueinander blieb. Mit Güte, aber auch mi sicherer Hand hat er das Maß gehalten. Mit köstlichem Humor, aber auch mi

legentlicher Strenge hat er der durchaus aufkommenden Flucht in die Hochkirchlichkeit oder in den ästhetisierenden Rausch am schönen Gesang und an der vollendeten Form gewehrt[1]). Selbst kunst- und stilbewußt wie selten einer, hat er sich immer wieder als gelehriger und dankbarer, aber auch als überlegen verstehender Schüler der Theologie erwiesen, die wirklich bei ihrer Sache bleibt. Ihm, dem hervorragenden Könner und kenntnisreichen Kunst- und Liturgieverständigen wie dem Interpreten von liebevollem und feinsinnig kritischem Einfühlungsvermögen ist es wesentlich mit zu verdanken, daß in Alpirsbach nach Qualität und Niveau auf sehr hoher Stufe gearbeitet wird. Der Humor aber, der die Arbeit durchwaltet, und der auch im Gottesdienst nicht abwesend zu sein braucht, sorgt dafür, daß zur rechten Zeit getrost und tröstlich gelacht werden kann über die Arbeit und die Arbeiter, die sich auf diese Weise dessen bewußt bleiben, daß selbst auch das gottesdienstliche Tun Menschenwerk ist, das seine Zeit hat, ein „Spiel" nur, das im Vollzuge auch schon vergeht und nach neuem Ansetzen ruft.

3. Die Veröffentlichungen von Alpirsbach

a) Der gregorianische Gesang

Es empfiehlt sich, die vielen Einzelschriften aus der kirchlichen Arbeit von A. nicht je für sich zu behandeln, sondern den wesentlichen Gesichtspunkten nachzugehen, die in ihnen allen vorherrschend sind und auch in mannigfacher Hinsicht sehr vielseitig entfaltet worden sind.

Die Inanspruchnahme des gregorianischen Gesangs für den Gottesdienst sowohl in der Messe als auch im Stundengebet kann mit Recht als das äußere Merkmal für A. gelten. Es ist das, was auffällt, Anstoß, ja Ärgernis oder Kopfschütteln erweckt, aber auch auf viele eine schier unwiderstehliche Anziehungskraft ausübt. In einer Zeit, die für die Gemeinde von einem harten Kirchenkampf über und über erfüllt ist, konzentriert sich das Interesse einer kleinen Schar von Christen, die alle in eben diesem Kampf selber auch engagiert sind, ausgerechnet auf eine so fernliegend erscheinende Sache wie die des

1) Auch nach dem Exodus der Hochkirchler 1934 (vgl. S. 254, Anm. 1 dieses Aufsatzes) kommen immer wieder Gäste zu den „Wochen", die Zuflucht in einem sie bergenden kultischen Leben suchen, nicht aber die Predigt, vor allem aber nicht die politische Predigt. Dies geschieht vornehmlich in der DDR. Mit diesen Menschen kommt es dann meist zu einem heißen Ringen um den rechten Gottesdienst. Es ist gut, daß solche Auseinandersetzungen auch innerhalb der „Wochen" stattfinden und nicht nur von Alpirsbach aus eine Polemik gegen die gerichtet wird, die „nicht da sind".

gregorianischen Gesangs im Gottesdienst. Gab es da nicht Wichtigeres al
das? Ging es nicht um Entscheidenderes als um Singen und Beten in Melo
dien, die damals einem evangelischen Christen noch viel entlegener und frem
der waren als sie es heute sind? Hätten es alle so gemacht, wie man es in A
zu machen begann, dann hätte das nichts als Flucht vor dem Feind bedeute
in die Gefilde eines imaginären kirchenmusikalischen Paradieses! Dem wa
jedoch nicht so. Es handelte sich gerade nicht um Flucht, sondern um die Zu
flucht zu den Quellen der Kraft, die allein den Kampf zu führen vermochte
der hier von der evangelischen Christenheit zu führen war. Es ging da um de
Gottesdienst, von dem und in dem ein Christ lebt, aus dem er die Waffen
rüstung erhalten kann, die allein ihn stark macht zu dem Widerstand, der d
zu leisten war. Gewiß, man war in der Etappe, wenn man in A. war. Ja ma
war sogar ganz und gar in der Heimat. Aber hier gerade galt es, die Waffen
schmiede intakt zu halten, vielmehr sie erst wieder in Gang zu bringen, dami
von hier aus, vom Gottesdienst mit Wort und Sakrament her diejenige „Ver
sorgung" geschieht, ohne die kein guter Kampf des Glaubens je zu bestehe
ist. Diese Zuflucht zum rechten Gottesdienst tat uns allen und tut uns alle
not; denn davon lebt ein Christ. Und es hat sich gezeigt und zeigt sich noch
daß die Nöte, die uns in dieser Zeit betreffen, die Christen in ihren Gottes
diensten lahm, müde, erstarrt, versteinert und schlafend vorfinden. Es kan
nicht ausbleiben, es *ist* jedenfalls in A. und anderswo nicht ausgeblieben, da
man bemerkte, wie sehr diese Gottesdienste der „re-creatio" ermangelte
und ermangeln, die doch die starken Wurzeln aller unserer Kraft sein könne
und wollen. Daß hier nun der Schaden nicht durch Verkultung des Gottes
dienstes, nicht durch die Reform seiner Formen und Gestaltungen, sonder
allein durch Reformation in der Verkündigung zu beheben war, das ist in A
von Anfang an ernsthaft festgehalten worden. Daß aber von der Verkündigun
her *dann* auch das Gestaltungsproblem sich neu stellen mußte, das ist *so*, s
weit ich sehe, nur in A. in aller Schärfe nicht nur gesehen, sondern auch kon
kret praktiziert worden. Das Gestaltungsproblem hat sich hier eindeutig vo
der Verkündigung her gestellt. Von da her ist man auf die Gregorianik gesto
ßen. Man hat dort eben nicht den Kardinalfehler der liturgischen Erneue
rungsbewegungen mitgemacht, der in der Illusion besteht, als könne der Got
tesdienst von den Gestaltungen her zu neuem Leben erweckt werden. Ma
hat hier gewußt und es dann auch praktisch erfahren, daß der einige Refor
mator auch des Gottesdienstes die viva vox und nicht die Gestalt ist. Die Ge
staltung kann immer nur das Objekt, nie das Subjekt der Erneuerung de
Kirche sein.

Nach diesem nicht umkehrbaren, nicht reziprok-funktionalen Ordo ist ma
in A. auf die Gregorianik gestoßen. Was es damit des Näheren auf sich hat
wird besonders in Buchholz: „Vom Wesen der Gregorianik" und in „Liturgi

ad gregorianischer Gesang" sowie in „Gregorianik heute" [1]) ausgeführt. Vorlo aber ist auf die „grauen Hefte" von A. hinzuweisen: die Alpirsbacher ntiphonale: Die Complet, Gesänge zur Messe, die Laudes, die Vesper, Weihachten und nicht zuletzt auf die freilich nur im Manuskript vervielfältigten efte: Ostersonntag, Pfingstsonntag. Das kirchliche Stundengebet der Woche owie besonderer Festzeiten und die Gesänge zur Messe werden hier unter Beehaltung der alten gregorianischen Melodien, aber mit ausschließlich *deutschen* exten vorgelegt. Die biblischen Texte entstammen der Lutherbibel, wie sie eute im Gebrauch ist. Die Hymnen sind besonders auch von Rud. A. Schröer ins Deutsche übertragen worden. Allein dieses Werk stellt eine äußerst ühne Tat und eine hervorragende Leistung dar. Kühn ist das Werk insofern, ls es die immer wieder für ausgeschlossen erachtete Möglichkeit realisiert, ie ursprünglich nur mit lateinischen Texten verbundenen Melodien *unverndert* [2]) der deutschen Sprache zu übergeben. Die hervorragende Leistung beteht darin, daß der Wurf sogleich gelungen ist, was sich dadurch beweist, daß ich tatsächlich danach munter und fröhlich, durchaus sachgemäß singen äßt. Dieser Beweis verliert nicht dadurch an Überzeugungskraft, daß es inige Überwindung kosten mag, sich an das Neue zu gewöhnen, wenn man las Alte gewohnt ist. Beim Singen ist das ja immer so. Versuche mit Kindern haben aber ergeben, daß sie, die es nicht anders kennen können, die deutschen Texte auf gregorianisch nicht nur *gern*, sondern auch *gut* singen. Buchholz vertritt auch die Ansicht, daß es gerade zur Eigenart des gregorianischen Gesanges gehört, daß er wie kaum ein anderes Singen der Sprache gegenüber Eigenständigkeit besitzt. Das hat sehr tiefe Gründe, von denen noch zu sprechen sein wird.

Da es sich hier um eine rein künstlerische Frage handelt, dürfte es von großem Gewicht sein, daß gerade auch Katholiken, die doch gänzlich aus der lateinischen Gewöhnung kommen, das vollauf befriedigende Gelingen des Versuches, deutsch auf gregorianisch zu singen, bestätigt haben. Ob sich freilich diese Ansicht auch bei denen wird durchsetzen können, die so eifrig für die Germanisierung der Gregorianik eintreten, bleibt eine offene Frage. Jedenfalls beweist der Zulauf, den die Alpirsbacher Wochen immer wieder finden, daß eine beträchtliche Anzahl gerade auch von kundigen Kirchenmusikern dieser Singweise sehr zugetan sind.

Auf alle Fälle zeigt sich an dieser Stelle sehr deutlich, daß es sich nicht um eine unbesehene Übernahme von etwas Altem handelt, *weil* es eben alt und ursprünglich ist und schon deshalb auch gut und heilsam zu sein hat. Die

1) Vgl. auch Götz: Die kirchliche Arbeit in Alpirsbach u. Aus der Kirchl. Arbeit in A.

2) Der Ausdruck „unverändert" meint hier: Beibehaltung der eigentümlich gregorianischen Melodienstruktur ohne die sonst übliche „Germanisierung" derselben.

Ermöglichung dessen, daß man deutsche Texte auf gregorianisch singt, is
musikgeschichtlich ein Novum; denn bis dahin hat man allenfalls vom deu
schen Text her und um seinetwillen die gregorianische Weise modifiziert, d. h
„einzudeutschen" versucht.

Daß man die Unterwerfung des deutschen Textes unter das der Gregoriani
innewohnende musikalische Gesetz für eine Kuriosität, Extravaganz ode
schlechtweg für abwegig hält, ist ganz folgerichtig von einem musikalische
Fühlen, Denken und Gestalten her, wie es in der ganzen Neuzeit (im Anschlu
an den Platonismus, der die Idee zum Erscheinen bringen will) wesentlich nu
einmal eigen ist. Das Verhältnis nämlich zwischen dem Wort und dem To
wird in der Neuzeit – so belehrt uns Buchholz unablässig, – als das der Inte
pretation des Wortes durch den Ton gedacht. Der Ton soll hier dem Wort *die*
nen, es unterstreichen, herausstreichen, seinen Inhalt in der Klangform, ir
Rhythmus, in der Lautstärke, in der Tonfolge verdeutlichen, vertiefen in da
Unsagbare hinein, das der Musikalische dann „erfühlt"; dramatisieren, „be
tonen"; ganz wie selbst auch die wortlose Musik die Emotionen, Sehnsüchte
Empfindungen, Qualen und Freuden des Menschen in Töne hineinzuobjekt
tivieren versucht, die in einem anderen Bereich als dem des Wortes zur Spra
che bringen, was sonst unsagbar ist. Es geschieht hier interpretierende „Be
tonung" einer Kundgabe, sei diese nun in Worten, oder bestehe sie in Gefüh
len oder Empfindungen. Nicht so die Gregorianik. Sie interpretiert nicht. Si
dient nicht irgendwie dem Wort, oder auch nur sich selbst. Sie ist zweckfreies
absichtsloses Spiel nach den ihr eigenen Regeln. Sie objektiviert nichts. Si
erklingt! Sie geht den ihr eigenen Weg. ebenso unabhängig wie geeignet fü
ganz verschiedene Texte. Sie läßt den Text gewähren. Der Text muß sie ge
währen lassen. Sie ergänzt auch nicht den Text. Sie ist gleichzeitig mit der
Text, gibt ihm alle Freiheit, ganz er selbst zu sein. Und sie hat vom Text au
ganz und gar die Freiheit, sich selbst zu entfalten. Sie hebt nicht das Sprechen
ins Singen. Sie läßt sich aber auch nicht dem Text zuliebe zum bloßen Spre
chen herab. Sie ist kein Sprechgesang, aber auch keine Singsprache. Sie ver
hilft dem Singenden in ausgezeichneter Weise zum wirklichen Sprechen un
sie lädt den Sprechenden zu reinem Singen ein, Das ist nicht einmal ihre Ab
sicht. Es trifft sich nur faktisch so. Ein überaus glückliches Zusammentreffen
von ganz und gar Verschiedenem, das sich auf das Beste zusammenfügt, doch
aber in keiner Weise ineinander übergeht oder zu einem Dritten verschmilzt.
Es bleibt da ein Kontrast. Aber der Kontrast ist keine gegenseitige Störung,
sondern er wirkt durchaus als einträchtiges Beisammensein von Inkommen
surabelem. Es bleibt bei einem freien Gegenüber, bei einem Sich Begegnen
zwischen Ungleichem. Und es ist gerade dieses Sich-Begegnen, das einen s
großen Reiz auf den übt, der Zeuge davon ist, indem er die Begegnung selbs
vollzieht.

Der gregorianische Gesang erlaubt seinem Wesen nach keine Sakralität. Er ist ja nichts weiter als einstimmiges Singen von Melodien, die einer bestimmten Spielregel gehorchen, die denkbar einfach ist. Wenn auch, auf dieser Grundregel aufbauend, höchst kunstvolle und schwierige Tonfolgen möglich sind, so gibt es da dennoch kein Ausbrechen in einen enthusiastischen oder ekstatischen Rausch. Hier liegt die wohltuende Grenze dieser Art Musik. Buchholz behauptet, daß gerade hier der Grund dafür zu suchen sei, daß sich die frühe Kirche im hellenistisch-römischen Bereich für diese reine und einstimmige Vokalität entschieden hat. Dies geschah *gegen* die Instrumentalität und die Polyphonie in heidnischen Gottesdiensten, an denen sich die Menschen besser berauschen konnten. Die Beschränkung auf die reine und einstimmige Vokalität, die auch den Vorzug hat, daß die Texte verständlich bleiben, war – so meint Buchholz – gerade so etwas wie ein Akt der Entmythologisierung in der Auseinandersetzung mit dem frommen Heidentum (Bindung und Freiheit der Musik . . . S. 39). Die Wurzeln dieses Singens reichen bis hinein in den synagogalen Gesang im Judentum. Die Legalisierung dieses Gesanges für den allgemeinen Gebrauch in den Kirchen durch Gregor, den Gr., blickt auf eine lange Zeit des Werdens und Wachsens und Entfaltens bereits zurück.

Daß die Gregorianik unablösbar demjenigen römischen Kirchenwesen zugehöre, das wir als sakrale und sakramentale Rechtsinstitution mit hierarchischem Gefüge anzusehen gewohnt sind, ist sicherlich die Vorstellung gewesen, die die Fortführung gregorianischer Überlieferung in die reformatorischen Kirchen weitgehend inhibiert hat. Es fragt sich aber nach Buchholz, ob die Vorstellung von jener Unlösbarkeit der Gregorianik vom römischen Sakralismus sachlich und historisch zurecht besteht. Nach Buchholz ist die Gregorianik gerade keine kultische Musik. Sie ist auch keine „objektive" Musik in dem Sinne, daß ihr eine Heiligkeit wesensmäßig eigen sei. Sie ist durch und durch weltliche, menschliche Musik. Freilich gibt es nichts auf dieser Welt, das vor Mißbrauch und Verkehrung geschützt ist. So hat auch die Gregorianik durch die Inanspruchnahme zum Dienst für den römischen Sakralismus den Nimbus besonderer Heiligkeit erhalten, der ihr gänzlich wesensfremd ist. Sie aus dieser Umklammerung wieder zu befreien ist für Buchholz nicht bloß eine Sache der geschichtlichen Gerechtigkeit, nicht bloß eine Sache der Restauration, sondern eine Sache der dringend benötigten Hilfe auf der Suche nach einer musikalischen Form des Gottesdienstes, die frei ist von jeder Sakralität, ein *echtes* „Spielen" des Menschen auf der Erde vor Gott (Spr 8, 29–31, ein Lieblingswort bei Buchholz): menschlich, sauber und schön und ganz und gar „profan".

So reich, wie oft gemeint wird, ist nach Buchholz die Menschheitsgeschichte durchaus nicht an wirklich verschiedenen musikalischen *Grundmöglichkei-*

ten[1]). Und solange uns keine *bessere* und geeignetere begegnet oder einfällt, müssen wir wohl oder übel zusehen, wo sich eine akzeptable Grundmöglichkeit findet, die menschlich und profan genug ist, um das Lied des Menschen sein zu können, der Gnade gefunden hat vor Gott. Wer sich in der Musik auskennt, der weiß auch, wie sehr es die innere Tendenz des musizierenden Menschen ist, sich dabei und dadurch selbst ins Religiöse hinaufzusteigern, Selbstvergottung zu üben und also gerade nicht „auf der Erde" zu bleiben. Hat die moderne Musik ihrer Grundkonzeption nach nicht wesensnotwendig eben diese Tendenz immer wieder gezeitigt? Buchholz ist der Meinung, daß jedenfalls die gregorianische Musik allem Mißbrauch zum Trotze einen enormen Grad von Unverwüstlichkeit bewiesen hat. Sie ist in sich selbst ein reines Spiel geblieben, ohne Selbstüberhöhung ins Kultisch-Religiöse hinein. Es ist sehr schwer, dies einem Menschen anders einsichtig zu machen als dadurch, daß man mit ihm anfängt, gregorianisch zu singen. Wenn dieser Gesang mit einem der modernen Komponisten eine ganz bestimmte Wahlverwandtschaft hat, dann mit keinem Geringeren als Mozart. Mozart nämlich ist es, der, wie Karl Barth es mit vollem Recht betont, nicht sich selbst musiziert, sondern wirklich spielt, ohne etwas – ohne etwas *anderes* damit zu wollen, als gut und schön zu spielen, als einer, der hörend empfangen hat, was er spielt, nicht als einer, der es sich „heraus-nimmt", sich selbst und die Zuhörer musikalisch zu überhöhen ins Metaphysisch-Göttliche hinein.

Der Rückgang auf die Mutter aller abendländischen Musik, auf die Gregorianik hat für Buchholz seinen Grund in der Erfahrung, daß diese Musik das Gegenüber von Ton und Text wahrt wie es kaum eine andere Musik zu wahren vermag. Der *rechte* Gebrauch dieser Melodien besteht geradezu in dem Ausschluß der menschlichen Sucht nach Aufhebung jenes Gegenübers durch gefühlige Hörbarmachung der eigenen frommen Ergriffenheit. Er schließt die fromme Selbstidentifikation, ja die Tendenz zur Überhöhung des Textes in die fromme Subjektivität radikal aus. Die Gregorianik als die Mutter der abendländischen Musik hat selbst noch nichts von jener musikalischen Emanzipation und Selbstüberhebung ihrer späten Kinder. Innerhalb ihrer offenbar recht engen Grenzen hat sie es zu höchster Meisterschaft gebracht. So ist der Rückgang auf sie im Grunde ganz und gar nicht historisch-archaisierend motiviert. Er ist nichts weiter als das Ergreifen einer der ganz wenigen, überhaupt vorhandenen Grundmöglichkeiten des Musizierens unter dem Gesichtspunkt nicht der Ehrwürdigkeit ihres Alters, sondern ihrer Qualität, ihrer von Hause aus „nicht-religiösen" Art spielend mit der menschlichen Stimme umzugehen ohne jede Nebenabsicht, ein „frommes" Werk zu sein.

1) „Es gibt gar nicht so viele Variationsmöglichkeiten der im Gottesdienst zur Verwendung kommenden Formen, daß man ohne Rückgriff auf die Tradition auskommen könnte." (Musik und Musiker in der christlichen Gemeinde S. 19).

In diesem Rückgang liegt auch das Eingeständnis der Aporie, der großen Verlegenheit, in der wir uns im Hinblick auf die Gestaltung unseres Gottesdienstes befinden. Es haben sich zur Zeit der Entstehung von A. bis jetzt keine klar erkennbaren Umrisse eines wirklich neuen Ansatzes zu völlig neuer Formgebung abgezeichnet. Das Alte, Gewohnte ist auf diesem Gebiet bis auf den Grund hin – keineswegs nur partiell – im Verfall[1]). Das bezieht sich *auch* und gerade auf die Gestalt der Verkündigung und auch auf ihre „Substanz". Dennoch leben wir allenthalben in solchem im Verfall begriffenen Raum. Er wird uns immer mehr als Notunterkunft auch bewußt. Bloß partielle Reparaturen halten diesen Verfall ganz gewiß nicht wirklich auf. Sie verzögern und verschleiern ihn nur. Neues, das überzeugt, in dem sich frei und fröhlich leben läßt, ist noch nicht gewachsen. Es kann nur *„wachsen"*. Es ist zunächst *nicht* eine Sache der Planung und Konstruktion, sondern des guten Einfalles, der ein „lösendes Wort" auf dem Gebiet der Gestalt ist. Auf keinen Fall sieht Buchholz nun in dem Rückgang auf das gregorianische Singen schon solch ein „lösendes Wort" auch für kommende Zeiten. Nicht einmal *das* verspricht er sich davon, daß nun etwa dieses „Experiment" mit der Gregorianik auch nur sporadisch und zeitweilig über den Umkreis von A. hinaus etwa in irgendeiner Landeskirche praktiziert werden könnte.

Wer immer aber sich eines allgemeinen Verfalles derjenigen Formen – auch Inhalte – in denen er noch sein Leben hat, bewußt ist und sich um die Frage nach einem neuen Anfang kümmert, der tut gut daran, sich vor dem Wahn zu hüten, als gäbe es je unter uns Menschen auf dieser Erde ein neues Beginnen, das nicht *auch* aus dem Vergangenen schöpft. Eine creatio ex nihilo ist dem Menschen *nicht* möglich. Also ist die Umschau nach dem Vergangenen und Vorhandenen, das zu einem – immer nur relativ – Neuen inspiriert, in jedem Falle unumgänglich. Sie ist ein erster, notwendiger Schritt. Ein *ganz* anderer Schritt als derjenige, der die Realität des Todes mißachtet, indem er lediglich Vergangenes zu verlebendigen sucht und sich davon allein schon die Erneuerung verspricht.

Mit der Ausübung der Gregorianik sind zugleich auch den Zuschauer sehr mönchisch anmutende Spielregeln gegeben, die die menschlichen Umgangsformen betreffen. Es geht da ziemlich klösterlich zu. Es gibt Dienste, deren Offizianten die alten lateinischen Namen tragen. Da ist z. B. der Convent, der Praeses Chori, der Hebdomadarius, der Concionator, Homiliarius, die Cantores, der Lector, Sacrista, Ostiarius, Candelarius. Auch fehlen der Custos und sogar der Summus Custos sowie der Prior nicht. Es gibt „Consuetudines Alpisbacenses". Darin wird von Novizen und Conventualen, von Dignitären,

1) Gölz sagt: „Im Gottesdienst ist eben nichts intakt, die Predigt ist nicht intakt." Die kirchl. Arbeit in A. (S. 65).

vom Dormitorium, von Offizialen und was es dergleichen mehr gibt gespro
chen. Man hat es hier wie auch bei den technischen Ausdrücken und Bezeich
nungen, die zum Gebrauch der gregorianischen Melodien nötig sind, bei de
lateinischen Sprache belassen. Das ist bei der sonst doch mit so großem Erns
betriebenen Verdeutschung der Gregorianik womöglich vergessen worden
Oder geschah es, damit wenigstens hier auch einmal das *Prinzip* mit Freihe
durchbrochen werde? sozusagen als humorige Konzession an den genius loc
nämlich des Klosters Alpirsbach? Oder damit sich ein „Offiziant" besser fül
len kann bei lateinischer Dienstbezeichnung?

Hierarchisch geht es da freilich nicht zu. „Der Herausgeber" Buchholz „ha
bei der Niederschrift" der „Consuetudines Alpirsbacenses" – „des öfteren au
verschiedenem Anlaß schmunzeln müssen. Es würde dieser Ordnung da
rechte Gewicht beigelegt, wenn sie mit Humor gebraucht, wenn sie mit de
ganzen fröhlichen und doch unbetonten Elastizität, welche der Kirche in sol
chen Dingen eigen sein darf, gehandhabt wird. Wir wollen dabei nicht verges
sen, daß Gott ein Gott der Ordnung ist. Er will von uns ein geordnetes Leben
Diese Ordnung vollzieht sich in irdischen Formen, unter denen es nun einma
bessere und schlechtere, schönere und weniger schöne gibt. Der fromm
Mensch tendiert leicht auf die weniger schöne Form hin; er nennt das wol
Askese . . ." (Vorwort zu den Consuetudines; nur in Vervielfältigungen für de
Hausgebrauch in A. vorhanden). Es heißt dann weiter in dem Vorwort: „Wir
diese Ordnung (ein Versuch!) in dem genannten Sinne verstanden, dann dar
sie wohl in aller humorvollen Elastizität auch mit der Sorgfalt beachtet wer
den, welche in der Kirche auch den äußeren Dingen gebührt. So wird kei
neues, drückendes Gesetz dem Convent aufgeleget, sondern ihm eine Hilfe ge
boten, das gemeinschaftliche Leben in Kirche und Kloster so zu ordnen, daß
allmählich eine irdische gute Form entstehe, daß jedermann bestehe, niemand
unterdrückt und die Communität gefördert werde." Ob es glücklich und un
umgänglich ist, die vita communis der Arbeit von A. so weitgehend klöster
lichen Brauch anzugleichen, ob es recht und gut ist, wenn auch mit Humor
wenn auch mit „Schmunzeln" nun doch auch so ein wenig „Kloster zu spie
len", bleibt zu fragen. Man tut so, als täte man nicht. Aber man tut's eben
doch. Manchen berührt es etwas peinlich, daß es nun gerade *diese* Ordnung sein
soll, die man da mit protestantischem Schmunzeln praktiziert. Mancher an
dere, der zu einfältig ist, um schmunzeln zu können, kann nicht verstehen
wieso ausgerechnet eine Klosterordnung eine „irdische Form" sein soll. So be
kommt er hochkirchliche Gefühle und mißversteht von da her dann auch den
gregorianischen Gesang. Ein anderer wendet sich sogleich mit Grausen, wenn
er allein schon sieht, wie hier sehr reflektiert und uneigentlich gespielt wird.
Er findet auch schon den „Versuch" sträflich, eine vita communis unter
evangelischen Christen so klösterlich aufzuziehen. Nimmt man noch hinzu,

aß das gehaltene Stundengebet, in dem die Gregorianik ihren eigentlichen Sitz im Leben" hat, die zusammengekommene Schar früh um 6 Uhr, um 12, m 16 und um 21 Uhr in die Kirche ruft und daß auch die zwischen 9 und 11 Uhr gelegene, zuweilen zusätzlich noch gehaltene Messe die Zahl der Stundengebete nicht reduziert, so ergibt sich eine sehr stattliche Reihe von Stunden, die an einem Tage dem Gottesdienst in der Kirche gewidmet sind. Das Quantum an Psalmen, Gebeten und Hymnen, dazu die Homilie des Tages, dazu die vorgeschriebenen sehr häufigen Wiederholungen z. B. der Salutatio und des Gloria ist für einen normalen Christen von heute schon als gewaltig zu bezeichnen. Dazu kommt das „Studium", täglich mindestens zwei Stunden. Eine gute Zeit muß außerdem der Übung für die jeweils zu singenden Melodien gewidmet werden. Alles das zusammengenommen entspricht klösterlichem Brauch ebenso wie das freundliche Angebot, nach der Complet zu schweigen und vor der Matutin nichts zu essen. Mit den Laudes und der Homilie dauert diese von 6 bis 8 Uhr. Man mag dazu sagen was man will: so viel ist jedenfalls sicher: diese Ordnung, die ausdrücklich nur ein Versuch ist, vermag sehr wohl den auf Besseres und Schöneres sinnen lassen, der sich ihr einmal freiwillig unterzieht. Es kann schon sein, daß einer auf diese Weise zum ersten Male in seinem Leben erfährt, wie segensreich feste Ordnung und Zucht sein können für eine Gemeinschaft, die nun einmal nicht gerade in einer Kaserne lebt. Das Problem der Vita communis ist hier einmal wirklich konkret gestellt, gerade *weil* man sich an *diesem* Versuch so empfindlich reibt. Die gemächliche und bequeme, lässige Art der teils ausgesprochen hotelmäßig, teils im christlichen Andachts- und Anstaltsstil geregelten Vita der Evangelischen Akademien ist viel zu gemütlich und nett, als daß man es sich anders oder besser wünschen möchte. Die Frage jedoch, ob es denn wirklich *gut* so ist, wie es die Christen miteinander auf Freizeiten zu halten sich gewöhnt haben, kann hier nicht gut aufkommen. Ja, daß da überhaupt eine Frage *ist,* das kann erst in einer gewissen Krisis bewußt werden, die der Teilnehmer empfindet. In A. *ist* reichlich für diese Krisis gesorgt. Das Tröstliche dabei ist, daß die fast auf keiner Woche ausbleibende Krise die *Geduld* gebiert, ohne die Neues in uns und um uns nie werden kann. Die Munterkeit, die Fähigkeit über sich selbst und über das Brechen und Bauen in A. zu lachen, sind nicht die Vorläufer skeptischer Resignation, sondern Zeichen der Geduld selbst mit den eigenen Wunderlichkeiten der Suchenden.

Zur gregorianischen Messe sei hier bereits bemerkt, daß ihre Ordnung speziell des Abendmahls eine einzige Reduktion auf das Elementare darstellt. Sie enthält *nur* die Stücke, die z. B. auch in der Ausgabe des „Evangelischen Kirchengesangbuches" für die Lutherische Landeskirche Hannovers vorgesehen sind. Nur werden alle Stücke auf gregorianische Weisen gesungen. Es ist hier also nicht der Ort, an dem etwa irgendeiner Verkultung des Abend-

mahles experimentierend Vorschub geleistet würde. Es findet also *keine* Ko sekration statt. Auf die Frage: warum überhaupt singen? antwortet Buc holz: „Die ursprüngliche Äußerungsweise des Menschen ist nämlich nic unser heutiges Sprechen, sondern das Singen. Das Singen ist nicht nur d Äußerung bei erhöhter Feierlichkeit, sondern wurde auch in profanen Zusa menhängen geübt. Man bedenke, daß Cicero seine Reden im römischen Sen nach einer Art Lektionston vorgetragen hat, und darf sich ein wenig Geda ken machen darüber, was wohl geschehen wäre, wenn gewisse Reichstag reden hätten so gesungen werden müssen. Der Choral nötigt uns so zu ein der Sache gemäßeren, den uns verliehenen Gaben besser entsprechenden G stalt unseres Gottesdienstes und gibt damit seinem theologischen Dienst a uns auch eine herzhaft praktische, sehr menschliche Seite." (Gregorian heute S. 249 f.) Das Wort „ursprünglich" im Anfang dieses Zitates mei nicht so sehr, daß das Singen *älter* sei als unser Sprechen, als daß es eine vo Sprechen grundverschiedene Äußerungsweise sei, welcher der Charakter gr ßerer Ursprünglichkeit zukommt. „Singen ist nicht gehobenes Sprechen un nicht über dieses zu erklären und zu verstehen." (Von Bindung und Freihe der Musik und des Musikers in der Gemeinde S. 33) Singen ist also eine Au drucksweise „sui generis". „Im Singen werden Wort und Ton so miteinand verbunden, daß der Ton die Führung übernimmt". „Aber Text und Melod werden nicht einfach identisch miteinander" (ebd). Man beachte in dies Ausführungen von Buchholz, daß es sich für ihn gar nicht um ein „kult sches", sondern um ein allgemein menschlich-*kulturelles* Problem handel wenn vom Singen im Gottesdienst die Rede ist.

b) Der Gottesdienst und die Kunst

In dem Aufsatz über „Bindung und Freiheit für Kunst und Künstl heute" in „Von Bindung und Freiheit der Musik . . ." (S. 9 ff.) trägt Buchho so etwas wie eine christologische Begründung der Kunst und der künstler schen Existenz vor. Alles Spiel und alle Kunst „ist ein Tun abseits der üb lichen und uns auferlegten Arbeit; sie ist, auch wenn sie Arbeit macht, Spie gerade darin, daß sie *Spiel* ist, nicht auf diese todverfallene Welt gerichte sondern auf die Erlösung. Darum und darin ist sie einsames Tun, darum un darin wird der Künstler je und dann einsam, wie gesellig er sonst im Lebe immer sein mag, er wird heimatlos, denn seine Heimat ist das durch Spie raum angedeutete Leben des künftigen Aeon. Weil diese Zukunft als eine, di nicht von uns geschaffen wird noch von uns herbei gezwungen werden kann in unserer Gegenwart wirksam ist, darum und darin gibt es Spiel, gibt e Kunst . . . Gerade indem der Künstler so in dieser Welt heimatlos wird, ist e Zeuge der kommenden, ist er zugleich wahrer Künstler" (S. 14 f.). Es komm

nicht darauf an, daß der Künstler sich selbst und sein Werk bewußt als dieser Zeuge auch versteht. Er *ist* dieser Zeuge, wenn er rechter Künstler ist, ob er das nun weiß oder nicht, ob er es selbst sein will oder nicht. Denn „alle Kunst ist ja nicht einfach Darstellung, sondern verwandelnde Darstellung. Raum, Körper, Licht (oder Farbe) und Ton sind ja nicht nur Darstellungs-, sondern auch Verwandlungsmittel" (S. 16). Was ist es um diese Verwandlung? Sie ist nicht eigentlich Erhöhung, Verklärung dieses Lebens, sondern „Andeutung seiner endgültigen Verwandlung" (S. 16). Und selbst *wenn* ein Künstler es in seinem Werke unternimmt, die verwandelnde Darstellung in den Dienst jener Erhöhung und Verklärung zu stellen, selbst *wenn* er auch, anstatt anzudeuten und hinzuweisen auf eine Verwandlung, die kein anderer als Gott selbst vollbringt, solche Verwandlung selbstmächtig vorwegzunehmen sucht, selbst dann *ist* sein Tun, wenn auch in der Verkehrung, immer noch in dem „Spielraum" der Hoffnung und der Sehnsucht nach dem neuen Himmel und der neuen Erde. Daß es überhaupt Kunst, daß es das Spiel gibt, das hängt mit der tiefen Hoffnung des Menschen auf „die bessere Welt" zusammen, hängt damit zusammen, daß wir wohl wissen: so, wie es sein könnte und sollte, ist es nicht auf dieser Welt. Indem der Mensch spielt und das Kunstwerk schafft, „weiß" er in der Tiefe seiner Seele um den Verlust des Lebens, die Gewalt des Todes, um die Uneigentlichkeit seines Daseins, indem es ihm um den „Spielraum" zu tun ist, *weiß* er um den Verlust der Freiheit, ohne die sein Leben sich selbst verwirkt. Indem er spielt, abseits von der Arbeit, die sein Leben erfüllt, existiert er für diese Augenblicke eschatologisch, d. h. als ein Hoffender auf Verwandlung zum eigentlichen Leben. Er existiert als Hoffender. Und er will wohl selbst vollbringen, was er hofft. Er will, was er hofft, im Spiele und in der Kunst selbst verwirklichen. Und indem er das tut, verdirbt er seine Kunst. Denn das Vollbringen gelingt ihm nicht. An diesem Vollbringenwollen reibt er sich auf, sofern sein Hoffen das Gegenüber nicht hat, auf das es sich richtet. „Die Straße, die zum Lebendigen führt und auf die wir bedacht sein sollen, kann doch nur dort sichtbar werden, wo eben diese Todverfallenheit beseitigt ist, wo unzerstörbares Leben uns gegenüber tritt und uns zum Ziele wird, wo nicht mehr der Tod die vor uns liegende Wegstrecke verdüstert, sondern das Leben selbst sie erhellt. Das ist nun wirklich in dem Einen, dessen Namen wir genannt haben, geschehen, so geschehen, daß hinfort eine Menschenkenntnis, die von ihm absehen möchte, von dem Objekt ihrer Erkenntnis abgelenkt und damit in die Irre geführt wird. Das menschliche Leben und Schaffen . . . wird durch den Tod hindurch verwandelt in das unzerstörbare Leben dessen hinein, der *der* Mensch ist" (S. 12). „Weil dem so ist, auch dann so ist, wenn es uns nicht sonderlich behagen sollte, darum gibt es unter den Menschen so etwas wie *Spiel*" (ebd.). „Das Spiel des Menschen ist nur da und deshalb möglich, wo und weil der Tod besiegt ist, wo und weil er, unser Gegen-

über, auf uns blickt, auch wenn wir seinem Blicke ausweichen, wo und we
wir eben deshalb in unserem Spiel auf ihn blicken können und damit aus de
Tode ins Leben sehen. Infolgedessen ist Kunst nicht eine Funktion des vo
findlichen Menschen als solchen, sondern des vorfindlichen, Tod verfallene
Menschen im Lichte seines auferstandenen Gegenüber." „Kunst komm
nicht *aus* dem sterblichen Menschen, sondern *durch* den sterblichen Mensche
hindurch aus dem durch das ewige Gegenüber zum Leben gerufenen Me
schen" (ebd.). Kunst ist, *wenn* sie zu sich selbst befreit ist, nicht heilschaffe
des Wort und Werk, sondern auf das geschaffene, das vollbrachte, das kom
mende Heil *antwortendes*, selbstvergessenes Spiel. Sie ist nicht Heilsverwirk
lichung, sondern Frucht und Folge des verwirklichten Heiles. Hier ist d
Bindung und die Freiheit der Kunst. Dabei bedeutet das „Verwandeln" nu
gerade nicht so viel wie „vergöttlichendes" Spielen, sondern ganz und ga
umgekehrt: Vermenschlichung der Kunst, Heimkehr zu der rechtschaffene
„Weltlichkeit" und Profanität. Befreit von dem Kampf und dem Kram
eigenmächtigen Umschaffens der Welt in das Göttliche hinein, werden Spi
und Kunst *gelöst* zu einem zweckfreien „Spielen auf dem Erdboden vor Gott
(Spr 8, 29–31).

Solche christologische Begründung der Kunst legt notwendigerweise d
Grenze zwischen sakraler und profaner Kunst nieder. Sie läßt die Kunst au
dem Erdboden. Sie entmythologisiert das Kunstverständnis *in dem* sie d
Relation des Gegenübers von Schöpfer und Geschöpf innehält und wahrt. S
bestreitet der Kunst als solcher den „Verkündigungscharakter", insbeso
dere der Musik. Sie läßt Verkündigung Verkündigung und Kunst Kunst sei
Sie läßt einem jeden das Seine. Sie wahrt die Nichtobjektivierbarkeit de
lebendigmachenden WORTES in der Kunst. Sie hält an der Nichtidentitä
einer Form oder Gestalt mit der Bestimmung, der sie dienen sollen, fest. Si
macht so die Kirche darauf gefaßt, einen *freien* Gebrauch von *jeder* Kunst un
jedem Spiel zu machen, wenn sie nur wirklich Kunst und wirklich Spiel sin
Sie erlaubt aber auch in keinem Falle die unbesehene Übernahme eines jed
weden Spieles ganz genau so, wie es ja auch nicht unbesehen geschieht, da
ich nun gerade dieses Bild in mein Zimmer hänge, *dieses* Lied singe oder m
gerade dieses Kunstwerk vornehme. Nur daß der Maßstab für den kirchliche
Gebrauch gerade nicht der einer potentiellen Sakralität ist, einer objektive
Identität, sondern: Quod bonum felix faustumque sit. Ganz einfach: was ge
fällt.

Für den Künstler ist diese christologische Begründung der Kunst kein An
sporn, den Erdboden unter Außerachtlassung der irdischen Voraussetzunge
und Bedingungen seines Tuns zu veranlassen, sondern wieder zu ihm zurück
zukehren und im Angesichte seines Gegenübers frei und fröhlich Mensch z
sein und als ein solcher zu spielen. So ist Kirche für die Welt der Kunst un

ler Künstler, was zu sein sie ihr schuldig ist. So aber auch kann der Künstler die Gemeinde mit der Gabe erfreuen, die ihr zu geben ihm beliebt. Damit ist vor allem aber das ganze Problem der Gestaltung des Gottesdienstes ebenso auf den Erdboden gestellt. Wenn das Evangelium darin recht verstanden wird, daß es nicht die Gottwerdung des Menschen, sondern seine Menschwerdung schenkt (Gregorianik heute, S. 251), dann *kann* das nicht ohne sehr konkrete Folgen für die Weise sein, auf die wir im Gottesdienste mit dem Worte Gottes und miteinander umgehen. Und diese Folgen werden im Grunde das Gegenteil von dem sein, was, soweit ich sehen kann, allem Liturgismus vorschwebt. Der Liturgismus hat die Tendenz auf die Erhaltung bzw. Wiedergewinnung des gottesdienstlichen Lebens durch kultische Objektivationen aller Art. Er wird gerade mit solchen Absichten das gottesdienstliche Leben *verlieren*. Die kirchliche Arbeit von A. hat die Tendenz, auf sakrosankte Eigengestalt ihres gottesdienstlichen Lebens zu verzichten. Und insofern hat sie die Verheißung, das gottesdienstliche Leben zu *gewinnen*. Und nicht nur das: sie hat auch die Aussicht, auf dem Wege vom Kult weg und hin zu einem Stück echter menschlicher Kultur, allen Menschen in der Welt wohlzutun. Denn die christologische Begründung der Kunst, die die falschen Identifikationen und Objektivationen radikal abbaut, baut auch das kultisch-asketische Mißverständnis der Entweltlichung ab. Sie gibt nicht nur der Gemeinde, sondern durch sie auch der Welt den „Spielraum" frei, den Erdboden, auf dem allein eine im *rechten* Verstande entweltlichte Kunst gedeihen kann, die auf das Gegenüber *des* Menschen blickt, der vollbracht hat, worauf alle Kunst – wenn auch ohne es zu wollen und zu verstehen – aus ist. Ich halte die christologische Begründung der Kunst, wie Buchholz sie auf knappen 10 Seiten in dem Aufsatz „Bindung und Freiheit für Kunst und Künstler heute" und ausführlicher noch in „Musik und Musiker in der christlichen Gemeinde" gegeben hat, für bedeutsamer als alles, was die Literatur der letzten gut 20 Jahre zum Thema Gottesdienst und Kunst kennt. Ganz so zufällig, wie es aussehen mag, ist es nicht, daß Buchholz im Kreise der maßgeblich an der Gestaltung des Gottesdienstes heute Beteiligten, als eine Randerscheinung gilt. Die kirchliche Arbeit von A. teilt sich mit Buchholz in die gewisse Nichtbeachtung von Seiten der offiziellen Kirche und der Theologie. Wie könnte das auch anders sein, wo doch der Hauptträger dieser Arbeit eine wahrhaft künstlerische Existenz führt. Aber wo sonst gibt es in der ganzen EKD noch einmal einen solchen „Spielraum" wie Alpirsbach einer ist? Wo aber kann denn sonst zu Neuem angesetzt werden, als dort, wo man sich getrost einmal *alles* erlaubt sein läßt, selbst wenn es auch anderen noch so schnurrig, ausgefallen, unernst, entlegen, verfehlt oder gar unerträglich vorkommen mag. Es ist nicht unbedingt gesagt, daß das Neue in den amtlichen Konstruktionsbüros der Kirche allein geboren wird.

c) Zum Problem „Form und Inhalt" im gottesdienstlichen Gestalten

Eines der grundlegenden und durchgehenden Motive im Denken vo
Fr. Buchholz ist die These von der „Nichtidentität", die zwischen Inhalt un
Form besteht. Im vorigen Abschnitt war davon schon die Rede. Sie gründ
in der Nichtobjektivierbarkeit des WORTES in einem jedweden Werk od
Wort. Soll nun aber das Verhältnis von Form und Inhalt positiv ausgedrück
werden, so redet Buchholz im Anschluß an Karl Barth gern von einer b
stimmten Relation oder Entsprechung. Jedes Spielen mit dem Gedanke
der Analogia entis liegt dabei fern. Es kann sich höchstens um eine Analog
fidei, eben um die Analogia relationis handeln. Die Folge eines nicht imm
ganz klaren kultischen Symbolismus, der für den Liturgismus kennzeichne
ist, besteht bei der innerevangelischen oppositionellen Reaktion dagegen ge
in einem bloßen Nein zum Anpacken des Gestaltproblems überhaupt. Es i
immer ein schlechtes Zeichen für eine innerkirchliche Bewegung, wie für al
Bewegungen überhaupt, wenn sie keine positive Opposition hervorzurufe
vermag, wenn der konkrete Gegenvorschlag ausbleibt. Die Einsicht, daß es s
wie die kultischen Symbolisten es meinen, nicht geht, sollte in der Kirche d
Reformation nicht so schwerfallen, wie sie es tut. Aber mit solchem Nei
sind wir erst recht und von neuem vor das Gestaltproblem gestellt, zum
niemand sich der Einsicht wird entziehen können, daß in der Tat unser Go
tesdienst gerade auch als Gestalt im argen liegt, wie dies mit aller überliefe
ten Gestalt sonst auch der Fall ist, wie wir bereits gesehen haben. Es bleib
also unausweichlich, das Problem „Form und Inhalt" zu durchdenken un
auf eine bessere Weise zu bewältigen als uns im kultischen Symbolismus ange
boten wird. Bestimmt man das Verhältnis der Form zum Inhalt als das d
Ausdrucks *für* den Inhalt, wie wir es seit hundertundfünfzig Jahren zu tun ge
wohnt sind (Romantik), dann ist für die Form von vornherein die Tende
auf Vermählung und Verschmelzung mit dem Inhalt gegeben. Dann hat di
Form Verkündigungscharakter in dem Sinne, daß „die Sache" durch sie hi
durchscheint. Die Form wird das Transparent für den Inhalt. Indem sie, di
Form, sich anmaßt, die Sache selbst in sich selbst hinein zu bergen, ja zu
Verschwinden zu bringen, tauscht sie den so gewonnenen Verkündigungs
charakter gegen den Ereignischarakter ein, den sie nun verliert. Sie wird i
ihren Inhalt hinein transubstanziert. Bleibt hingegen die Form „bei ihre
Leisten" als Form, entwickelt sie den ihr eigenen Stil als freies Spiel, dan
entfällt diese religiös-kultische Tendenz von selbst. An ihre Stelle tritt ein
sehr spannungsreiche Relation zum Inhalt, den sie nicht in sich aufsaug
sondern ganz und gar als Gegenüber respektiert. Sie blickt auf ihn, freut sic
seiner, läßt ihn gelten, *antwortet* auf ihn mit den Möglichkeiten, die *sie* hat un
so gut sie nur kann entfaltet. Es kommt zur Begegnung zwischen der For

nd dem Inhalt, die durchaus auch ganz kontrastisch sein kann. Aber Kunst = Form bleibt hier Form, und Inhalt bleibt Inhalt. Denken wir an den Ursprung der Bedeutung des Wortes Symbolos im griechischen Sprachgebrauch o es sich um die Scherben handelt, die einmal ein Ganzes gebildet haben, die reunde einander zum Abschied gaben, damit sie sich auch im Alter an der usammengehörigkeit der Scherben wieder erkennen könnten, so könnten ir sagen: Form, als Ausdruck für einen Inhalt verstanden, ist, wie bei den Ringen in Nathan, der Weise, *Nachbildung*. Form dagegen als Entsprechung u einem Inhalt ist Wahrung der unverwechselbaren Verschiedenheit der beiden Scherben. Denn nur als so *verschiedene* entsprechen sie einander wirklich.

Es ist gefährlich, jenes Scherbengleichnis länger zu verfolgen. Denn auch la ist die Entsprechung immerhin eine statisch, strukturelle. Und die allegorische Ausdeutung des Gleichnisses könnte, auf kerygmatische Inhalte bezogen, auf bedenkliche Abwege gnostischer Mysterienreligionen führen. Derartigen Spekulationen völlig fern, kommt es Buchholz gerade darauf an, die Geschichtlichkeit, den Ereignischarakter der Entsprechung, d. h. auch ihre Vergänglichkeit, und ihre beständige Infragestellung zu wahren. „Nur in Gott kommen Form und Inhalt nicht zur Entsprechung, sondern zur Einheit. Diese uns gesetzte Grenze leugnen oder überschreiten, heißt, den Sündenfall leugnen, heißt, sich an die Stelle Gottes setzen. Aber dieser Symbolcharakter des Kunstwerks hängt selbst wieder mit dem Ereignischarakter zusammen, insofern als aus dem Gleichnis auch ein Ungleichnis, aus dem Symbol auch ein Diabol werden kann. Weil das so ist, darum gibt es keine Musik, die garantiert und ein für allemal Kirchen-Musik wäre, darum gibt es keine Melodien, keine Tonformungen, die *immer* für die Kirche Symbole wären, und auch keine, die *immer* für die Kirche Diabole wären" (Musik und Musiker ..., S. 39). Gilt das hier Gesagte für alle Kunst schlechthin, so gilt es insbesondere eben für die Musik. Sie ist, darin dem Sprechen auf das engste verwandt, *nur* als Ereignis vernehmbar. Sie kann nur im Ereignis, und das heißt auch, im Verklingen im vorübergehenden Akt, im Augenblick, der vergeht, da sein. Sie kann nicht festgehalten werden und sie kann nichts festhalten. Sie bleibt nicht und ist darin gerade *das* Paradigma für alle Kunst. Sie ist das gekonnte Spiel stilgerechten Umganges mit einer Form. Die Bestimmung, die dieses Spielen hat, kann nicht in es hineingewirkt werden. Sie, die Bestimmung, will geglaubt sein, sie kann nicht in ihm, dem Spiel, konstatiert werden. Wahre Kunst ist dieses Spiel noch nicht kraft der Bestimmung, die es hat, sondern kraft der Gekonntheit und des Stiles im Umgang mit der Form. Und es gilt nicht erst und nicht nur für die Kirchenmusik, oder alle kirchliche Kunst. Es wird hier nur deutlich, was für *jede* Kunst gilt. So könnte und sollte – ganz unbeabsichtigt – die in der Kirche geübte Kunst befreiender Dienst an aller Kunst sein, wie denn ja alles, was in der Kirche vor sich geht, nicht um der Kirche willen, son-

dern um der Welt willen geschieht, ihr zur Freude, ihr zur Befreiung, ihr z
der ihr eigenen Wahrheit, ihr zum Wohle und ihr zum Heil. Wo sonst als in d
kirchlichen Arbeit von A. ist das so deutlich ausgesprochen und wird es
entschlossen auch so gehalten?

d) Die Weltförmigkeit der Liturgie

In dem köstlichen Aufsatz „Liturgie-Lethargie" (Ev. Theol.) macht Buc
holz darauf aufmerksam, daß „Dieser Konstruktivismus", gemeint ist d
Rekonstruktionsfreudigkeit der Kirche auf liturgischem Gebiet, „ab
schließlich durch sein Gebäude die Kirche und ihren Gottesdienst, die Ve
kündigung und damit das Evangelium in einem unfreundlichen Gegensatz zu
Welt bringt". Es soll hier einer Verflüchtigung der Kirche in die Welt im Sinn
Richard Rothes das Wort nicht geredet werden. Die Kirche wird in dieser We
ein Gast und Fremdling sein, aber eben nicht dadurch, daß sie auf der Eben
der Welt „anders" ist als die Welt, sondern dadurch, daß sie durch ihre Ve
kündigung das Evangelium, also die Ebene Gottes in diese Welt bringt, w
durch freilich die Ebene der Welt entwertet wird und das Skandalon en
steht. *Daher* die Fremdheit der Kirche in der Welt. Unser Herr Jesus Christ
„ward an Gebärden als ein Mensch erfunden", aber er sagte einiges, was de
Menschen und den frommen Menschen seines Volkes contre coeur war. Ist
nicht in der Kirche meist umgekehrt? Sie versucht sich sehr anders als d
Menschen zu gebärden, aber sie sagt, was sie zu sagen hat, oft so nach der
Munde der Menschen, daß diese an ihrer Verkündigung keinen Anstoß nehme
und damit freilich auch keinen Trost empfangen. Geschieht aber einmal ein
echte Verkündigung (etwa auch in der Gestalt eines politischen Gottesdien
stes), dann empört sich viel weniger die Welt als die Kirche selbst . . . Warun
nur dies beständige „Anders sein wollen" (aaO S. 474 f.)? Daß die Kirche i
allen ihren Gebärden menschlich, weltförmig erfunden werde, *ohne* sich da
mit – durch den Inhalt ihrer Verkündigung an die Welt zu verlieren, sollte i
der Tat oberste Regel und Richtschnur aller Gestaltungen in der Kirche sein
Gewiß: nichts auf der Welt ist mit Sicherheit frei von unmenschlichem Ge
brauch, sei es zum Zwecke der Selbstüberhöhung oder sei es zum Zwecke de
Niedertracht. Aber dieser Umstand ist es ja gerade, der die Kirche danac
trachten lassen sollte, alles, was sie aufgreift, von dem selbstüberhöhende
und von dem niederträchtigen Mißbrauch zu befreien und es menschlich z
gebrauchen. Nichts, was wir als Menschen sind oder tun, sind und tun wir s
„von selbst" wie die außermenschliche Kreatur. Und wir *bleiben* auch nich
von selbst in einem einmal begonnenen Gebrauch und Brauch. Deshal
bleiben wir ständig danach gefragt, mit welcher Bestimmung wir gebrauche
wollen oder abändern müssen was die Gestalt und die Gestaltung unsere

ebens ausmacht. Daß es irdisch menschlich unter uns gerade in der Kirche igehe, ist nun in der Tat eine echte Alternative zu der Sucht, es in der Kirche um jeden Preis anders machen zu müssen als es sonst unter Menschen in der Welt üblich ist. Auf dem Wege dieser Sucht kompensiert man nicht, was einem in der Verkündigung fehlt. Man gesteht nur unfreiwillig den Bankrott in der Verkündigung ein. Wo aber rechte Verkündigung im Schwange ist, da kann man es sich wohl leisten, weltförmig-menschlich miteinander umzugehen, ja da *ist* dieser Umgang die *gute* Frucht der rechten Verkündigung.

Wie B. Marshall einmal sagt, was Buchholz mit freudiger Zustimmung in einem Brief zitiert, ist „Liturgie nur eine Bezeichnung für die Anstandsregeln, die es am Tische des Herrn zu beachten gilt". Auch das ist richtig und sehr treffend: „Träger der Tweedanzüge, Pelzmäntel, hohen Absätze und Seidenstrümpfe sind vielleicht imstande, Gott doch noch ein wenig zu lieben, vorausgesetzt, daß es Orgelmusik dazu gibt." Wie ergötzlich ist es doch, hier einmal die Orgelmusik den Pelzmänteln und hohen Absätzen zugesellt zu sehen. Es geht ja ganz und gar nicht um den Kirchentrick, so modern wie möglich zu sein, damit die modernen Leute wenigstens auch eine moderne, wenn auch inhaltlich ausgezehrte Verkündigung zu hören bekommen, nicht um rein missionarisch bejahte Modernität, sondern um ein wenig echte Kultur und guten Geschmack und damit um ein wenig Menschenfreundlichkeit im Gottesdienst.

e) Die Orgel und der Gottesdienst

Die Einführung der Orgel in den kirchlichen Gebrauch war ein revolutionäres Ereignis, wie das Eindringen der ehedem als heidnisch abgelehnten Polyphonie und Instrumentalität überhaupt ein revolutionäres Ereignis für die Kirche ist. Warum nicht polyphone Instrumentalität und warum also nicht auch Orgel, wenn doch der Anlaß für die enge Beschränkung auf die reine Vokalität der Gregorianik längst entfallen ist? Der Mut zu einem neuen Anfang innerhalb neuer Formen ist immer die gute Frucht einer lebendigen Gemeinde. Inzwischen ist die Orgel *das* Instrument der Kirche geworden. Sie hat eine unbestreitbar erscheinende Monopolstellung. Sie beherrscht musikalisch den gesamten Gottesdienst. Die Glocke und die Orgel, das sind die heute jedermann sichtbaren „notae ecclesiae". Die Orgel beherrscht auch das Singen in der Kirche, wie der Pastor zuweilen nur eine Gemeinde beherrschen, führen und leiten, aber auch übertönen kann. Niemand empfindet es mehr befremdend oder gar revolutionär und eigentlich kirchenfremd, wenn er im Gottesdienst die Orgel hört. Heute ist die Orgel *das* liturgische Instrument. In dem Aufsatz „Orgel und Liturgie" in „Von Bindung und Freiheit der Musik . . ." (S. 20–30) sucht Buchholz diese *starre* Verbindung von Orgel und Liturgie *zugunsten* beider zu lösen.

Dies geschieht durch Entmythologisierung des Orgelbaues wie des Orgel-
gebrauchs. Da werden zunächst einmal die Möglichkeiten und Grenzen dieses
Instrumentes und seiner Geschichte in den entscheidenden Zügen scharf um-
rissen. Es ist ein Blasinstrument „bei dem die Ventile der Pfeifen durch Druck
auf die Taste, der eine mechanische Verbindung von der Taste zum Pfeifen-
ventil in Funktion setzt, geöffnet werden" (S. 21 f.). Zahl, Art, Anordnung
und Material der Pfeifentöne, sowie das Verhältnis zu dem Raum, in dem
sie steht, konstituieren gemäß der von Buchholz hier zitierten Definition
die Grundmöglichkeiten einer Orgel. Sie ist dazu da, gespielt zu werden.
Die Elemente, mit denen gespielt werden kann, sind fest gegeben. Nüchter-
ner kann von diesem königlichen Instrument nicht geredet werden. Was hat
dieses Instrument nun mit der Liturgie zu tun? Um darauf antworten zu
können, beantwortet Buchholz mit der gleichen Nüchternheit die Frage da-
nach, was Liturgie ist. „Der christliche Gottesdienst" – das ist der weitere und
bessere Begriff für Liturgie – „ist die Versammlung der Gemeinde Jesu, in
welcher diese durch die Verkündigung des Wortes Gottes in das Heilswerk
Gottes in Christus hineingerufen und damit hineingestellt wird, um sich so als
von Gott für Gott versöhnt und darin als das Volk zu wissen, das ihm allein
gehört und darum diese Versöhnung aller Welt bezeugt" (aaO S. 24). In dieser
Definition des Gottesdienstes ist der Glaube als ein Sich-versöhnt-wissen und
als die Zugehörigkeit zu einem „Volk" des Eigentumes Gottes umschrieben,
das die Versöhnung aller Welt bezeugt.

Verkündigung einerseits und Glaube anderseits ist das, was im Gottes-
dienst geschieht, was ihn ausmacht. Darin ist bereits alles enthalten, was wir
Liturgie zu nennen pflegen. Gottesdienst als Liturgie, als gehorsamer Dienst
des Menschen unter Gott, ist identisch mit dem Glauben, der in der Liebe
tätig ist. Es gibt keine Möglichkeit *prinzipiell* zwischen einem Kult und dem
Glaubensgehorsam außerhalb dieses Kultes zu unterscheiden. Man kann hier
nur einen faktischen, Buchholz sagt „statistischen", Unterschied machen.
Hier ist Buchholz ganz konform mit Vajta, dessen Buch in dieser Zeitschrift
besprochen worden ist. Bedient sich der Glaube im Gottesdienst der Orgel, so
muß es ihm angesichts des allgegenwärtigen Orgelmythos, der die Orgel agen-
darisch und im gemeinen Verständnis als *das* Kircheninstrument betrachtet,
um die radikale Destruktion solcher Vorstellungen gehen. Die Orgel ist ein
ganz und gar „weltlich Ding", bei ihrer Einführung gewiß auch als solches
empfunden.

Soll es wieder dahin kommen, daß die Orgel im Gottesdienst ihren rechten
weltlichen Platz zurückerhält, – und so lange es uns nicht gegeben ist, ganz
andere musikalische Gestaltungsmöglichkeiten für den Gottesdienst hervor-
zubringen, *sind* wir nicht berechtigt, das Überlieferte einfach über Bord zu
werfen – soll also die Orgel wieder recht zu Ehren kommen, so muß sie au-

einem angeblichen Verkündigungsinstrument wieder zu einem echten Musikinstrument werden, das nichts weiter soll, als das auf ihr zur Ehre Gottes *gute* Musik *gut* gespielt wird. „Das Instrument der Orgel hat in seinem Wesen keine direkte Affinität zur Liturgie" (aaO S. 26). Schon gar nicht ist sie ein kirchenmusikalischer „Hilfsprediger" (S. 29). Sie ist auch nicht der „Tractor" des Kirchengesanges (S. 27). Und sie hat auch nicht die Aufgabe, Mensch und Stimme im Raume zu erdrücken und zu lähmen. Man sollte sie weniger „liturgisch binden" (S. 27). Man sollte ihrem Spiel mehr zuhören, sie weniger „*begleiten*" als freundlich „*geleiten*" lassen (S. 28). Sie sollte „konzertieren" dürfen nach Herzenslust (ebd.). Das Singen kann nur gewinnen und ein Gewinn sein, wenn die Orgel zu schweigen versteht. Das tut ihrer Ehre und ihrer Bedeutung keinen Abbruch. Im Gegenteil. Es gibt mancherlei Gaben. Man sollte das auch in der Liturgie beherzigen.

f) Bildende Kunst und Kirche

In einem – nicht veröffentlichten – Vortrag über „Freiheit und Bindung des bildenden Künstlers im Raum der evangelischen Kirche", den Buchholz für den Arbeitskreis für Kirchbau und kirchliche Kunst in der rheinischen Kirche im Mai 1958 gehalten hat, zeigt es sich, wie fruchtbar doch das hier referierte Kunstverständnis auch auf dem Gebiete der bildenden Kunst sein kann. In diesen Zusammenhang gehören auch die – ebenfalls nicht veröffentlichten – „Beratungen" bei der Renovation der Predigerkirche in Erfurt sowie der Schloßkirche und der Ludwigskirche in Saarbrücken. Buchholz ist von Hause aus Kunsthistoriker. Er spricht hier als gelernter Fachmann zur Sache. Um so beachtlicher scheint es mir zu sein, wie Buchholz seine Ratschläge theologisch fundiert.

Wie wir schon gesehen haben, heißt für ihn „von der Königsherrschaft Christi her" zu den Dingen der Kunst und zum Künstler reden, die Bindung bezeugen, die allein die volle Freiheit gewährt, sich in der Begrenzung auf die gegebenen Mittel und Formen als ein Meister zu beweisen. Nicht auf die Verchristlichung der Kunst durch objektivierenden Symbolismus kommt es an, sondern auf die Befreiung zum gekonnten Spiel mit dem vor Gott Menschenmöglichen. Wenn denn schon von christlicher Kunst die Rede sein soll, dann besteht diese in der dankbaren Bejahung der endlichen, irdischen, vergänglichen Mittel und in deren andeutend-hinweisenden Gebrauch im Angesichte dessen, der allein mächtig ist und vollkommen. Christliche Kunst *ruft* nach Verkündigung als ihrer einzig möglichen Interpretation. Sie *ersetzt* aber nicht die Verkündigung. Sie *ruft* nach der vollbrachten Erlösung. Sie erlöst aber nicht. Sie ist befreite und befreiende Dankbarkeit *nur* für den, der sich gleich ihm schon dankbar befreit weiß. Sie *ist* aber kein drit-

tes oder achtes Sakrament, kein fünftes Evangelium. Sie ist kein fromm
Werk, sondern freigemachte Spontaneität des guten Einfalles in guter For
Sie rechtfertigt weder sich selbst noch Gott, noch den Geschmack der Zeit v
Gott. Sie ist eine Äußerung dessen, der sich gerecht gemacht weiß. Sie ist au
nicht darauf aus, durch den Betrachter gerechtfertigt zu werden. Sie möch
ihm nur eine Freude bereiten und weiß, daß mans besser und anders mach
kann. Und in dem allen verzichtet der Künstler auf Darstellung, oder g
Gegenwärtigsetzung Gottes in „Bildnis" und „Gleichnis". So nimmt er d
Gebot ernst und hört darum gerade nicht auf, ein rechter Künstler zu sei
sondern fängt im Gegenteil an, einer zu werden. Er baut Kirchen, deren Sin
es ist, „Zelt zu sein für die im Namen Jesu versammelte Gemeinde und d
Vollzug dieser Versammlung" (Freiheit und Bindung des bildenden Küns
lers . . . (S. 22). Er baut also keine „Gotteshäuser", keine Tempel Gottes, v
Händen gemacht in der Absicht, ein Sakrament Gottes zu erstellen. Er ban
Gott nicht in seiner Hände Werk. Denn er weiß, daß Stückwerk ist, was imm
er vollbringt: „Zelt", so gut er es auch kann. Er baut nicht absichtlich schäb
und baufällig. Das wäre nur ein negativer Sakralismus. Er tut, was er kan
Auch das Beste, das er kann, ist vor Gott nur ein Zelt, nur eine „Krippe", n
ein „Kreuz". Aber die Gemeinde soll dort eine gute Bleibe haben, in der
sich sprechen, singen und musizieren läßt, in der man auch äußerst festli
zu Tische sitzen kann, nicht benommen und abgelenkt wird, nicht zermalm
und sich auch nicht total verloren und verlassen vorkommen muß. Es da
kein Salon, keine kalte Pracht, auch keine deprimierende Sentimentalitä
kein Museum für christliche Kunst, kein provinzialkonservatorischer Al
stellraum, kein Kultbau sein. Es muß darin sehr menschlich, und das heiß
auch „mit Kultur", mit Anstand, mit Freundlichkeit, mit großzügiger Vo
nehmheit, auch *mit*-menschlich zugehen können. Es darf darin keine alle
heiligsten Unnahbarkeiten geben. Eine Fülle von Negationen und von pos
tiven Erfordernissen ist da zu beachten. Dem allen soll der Architekt nac
den Spielregeln, die seine Mittel und die „Mittel" der Kirchengemeinde ih
erlauben, redlich und mit Takt und allem Können gerecht zu werden suche

Und wie steht es mit dem Bild und der Plastik in der Kirche? Auch hier i
alles gut, was nach Verkündigung ruft, ohne sie ersetzen zu wollen. Kein St
und keine konkrete oder auch „abstrakte" Gestalt, sei sie „biblisch", sei s
„weltlich" ist per se verboten. Denn *keine* Gestalt ist per se der Bestimmun
die sie hat, adäquat und insofern „geeignet" oder tauglich. Es ist *alles* e
laubt, was immer der Bestimmung des Raumes sich fügt. Und es sollte nich
gestattet sein, was ohne Kultur und nicht gekonnt ist. Ratgeber in dies
Sache können immer nur der durch das Evangelium erleuchtete Geschmac
und der Sachverstand für die echte Kunst sein, die auf dem Erdboden blei
und weder sich selbst, noch den Menschen, noch das Evangelium heimlic

der offen vergötzt. Es gibt keine normativen Kunstzeitalter, keine unabänderliche Thematik, keine sakrosankte immerwährende christlich bildende Kunst, keine ars perennis. An einer Stelle macht Buchholz in dem genannten Vortrag exemplarisch deutlich, daß Malerei und Plastik in der Kirche genau so wie die ganze Kirche semper reformanda sind. „Man mag zur Entmythologisierung stehen, wie man will, sie ist nun einmal angefangen worden und hat bereits so starke Spuren hinterlassen, daß wir die Geburtserzählung nach Luk 2, die Berichte von den Leidensstationen, gar den Auferstehungsbericht nicht so ohne Weiteres in die bildende Kunst übernehmen können!" Entsprechendes macht Buchholz auch für die Bilder von den Gleichnissen Jesu geltend, die wir seit Jülicher nun einfach nicht mehr so ohne weiteres allegorisch verstehen und *malen* können, wie dies ehedem ganz unbefangen hat geschehen können. Hier gibt es neue Aufgaben für einen Maler, wenn er nicht überhaupt darauf verzichten will, auf die „Pointe" eines Gleichnisses malend hinzuweisen. Was allegorisch ist, das kann man auch malen, wenn man Kunst im Sinne Platons versteht. Das Kerygma aber kann man nicht malen. Wohl aber kann man den entscheidenden Augenblick in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn malen, doch nur so, daß die Verkündigung allein deutlich machen kann, was hier das Entscheidende dieses Augenblickes ist. Abgesehen davon bleibt die gemalte Szene nichts als ein Ruf nach der Predigt, die das Entscheidende verkündigt. Kirchen, die mit Bildern geschmückt sind, die die Bibel „veranschaulichen" sollen, sind auch pädagogisch ein Greuel. Denn um Veranschaulichung geht es gar nicht. Die Gleichnisse selbst, so anschaulich sie auch sind, dienen nicht der Veranschaulichung von Unanschaulichem, Metaphysischen, sondern Jesu Rechenschaftsablage über sein eigenes, anschauliches Tun und Treiben. Was bleibt also dem bildenden Künstler in der Kirche zu bilden? Nun, was immer er für einen bildbaren Hinweis und Ruf auf die Verkündigung hin halten mag und wovon er anzunehmen wagt, daß der Hinweis und Ruf vernommen wird. Er sehe nur zu, daß er seine Sache so macht, daß seiner Intention auch *gern* Folge geleistet werden kann.

g) Die Predigt

Zum Schluß soll auf die Bedeutung der Predigt innerhalb der kirchlichen Arbeit von A. aufmerksam gemacht werden. Auf einer Alpirsbacher Woche wird *täglich* gepredigt. Manchmal, wenn auch ein Gottesdienst mit Abendmahl stattfindet, auch zweimal. (Übrigens ist es in Alpirsbach selbstverständlich, daß zu einem jeden Hauptgottesdienst auch die Feier des Abendmahls gehört. *Nur* aus diesem „statistischen" Grunde bedient man sich für einen solchen Gottesdienst der terminus „Messe"). Die tägliche Predigt (Homilie) geschieht in der Matutin.

Täglich, zwischen 6 bis 8 Uhr morgens eine Predigt. Wenn die Predigten g
sind, kann man das erstaunlich gut überstehen. Wenn sie langweilig werde
kann unauffällig geschlafen werden. Das ist zwar nicht in den „Consuetu
nes" vorgesehen, aber doch hie und da üblich. Der Kirchenschlaf ist die m
deste und wohltuendste Form der Reaktion auf eine langweilige Predigt. D
Problem konnte in Alpirsbach nicht hinreichend durchdacht werden, weil
dort in Ermangelung häufig vorkommender langweiliger Predigten an Erfa
rung gebricht. Es ist merkwürdig und sehr beachtlich, wie sehr der gesunge
Psalter, in dem man auf diese Weise ganz anders heimisch wird als durch bl
ßes Sprechen oder Hören, auf die Homilie und ihre Zuhörer einwirkt. D
gesungene Psalter macht wach, auch kritisch wach für die Predigt. Inmitte
seiner Atmosphäre ist man wohl geborgen und aufgeschlossen. Man kann
nicht so daher reden, wie dies in agendarischer Umgebung manchmal nah
gelegt ist. Ist doch der Psalter ein denkbar unkultisches Gesangbuch. Es i
auch merkwürdig beachtlich, daß der gregorianisch gesungene Psalm seine
Inhalte nach so sehr auffällt. Es gibt so manches Kirchenlied, das durch sei
Melodie inhaltlich zugedeckt wird. Sehr sorgfältig ist man in Alpirsbach da
auf bedacht, nach guten Predigern Ausschau zu halten. An den Predigte
nämlich hängt ganz und gar das Gelingen einer solchen Woche. Es haben si
schon viele Teilnehmer daran gestoßen, daß dem so ist, wo sie doch gera
nicht um der Predigt willen, sondern wegen der Gregorianik gekomme
waren. Wer die Predigt aber nicht mag, der findet auch an der Gregoriani
dann keine Freude. Aber beim Singen zu schlafen, ist vollends unmöglich. E
ist also auch nichts mit der Flucht *nur* unter die Predigt.

Es sind schon anstrengende Tage in Alpirsbach. Nicht daß man da kein
Zeit hätte. Im Gegenteil: man hat schier unendlich viel Zeit. Man hat gan
anders Zeit als man sie sonst hat. Man geht da ganz anders mit ihr um. I
musisches Tun nichts anderes als eine bestimmte Weise, alle Zeit zum zweck
freien „Spielen" zu haben, dann sind die Alpirsbacher Wochen wahrha
musische Wochen. Solche Weise, Zeit zu haben, nennt man „Muße". Der Ate
der Muße ist ein anderer als der der Arbeit. Daher ist es nur bedingt richti
von der „Arbeit" in Alpirsbach zu sprechen. Jedenfalls handelt es sich um di
ganz besondere Art Arbeit, die ein Kind der Muße ist und der – entmytholo
gisierten – Musen. Mit der Predigt hat dies insofern etwas zu tun, als ma
anders hören kann, wenn man Muße hat, zwar nicht *nur* auf die Predigt, abe
doch *auch* auf sie. Es geht da wahrlich nicht um Exerzitien, die für den Pre
digtempfang prädisponieren sollen. Doch um einem Menschen überhaup
recht zuhören zu können, muß man Zeit haben für ihn und für das, was e
sagt. Es bedarf der Muße. Musik, insbesondere qualifiziertes Singen *ist* di
Weise, Zeit zu haben zum *Hören* des Tones, der den Augenblick, das Grund
maß der Zeit *und* der Ewigkeit, erfüllen soll.

Wer singt, der lernt – ganz von selbst – auch hören, oder er wird nie singen können. Man lernt das eine, *in dem* man das andere lernt. Und es ist menschenmöglich, beides zu lernen. Beides nicht um einen anderen Zweck zu erreichen. Es kommt aber – ganz von selbst – der Predigt zugute, wenn man recht singt. Man kann dann auch besser auf sie hören. Wir sprechen heute wieder so gern von der „viva vox evangelii". Und der Glaube an sie kommt aus dem Hören: fides ex auditu. Es ist nicht von ungefähr, daß dies alles „musikalische Termini" sind. Es gibt hier sehr bedeutsame Relationen – nicht von unten nach oben, per analogiam entis, wohl aber von oben nach unten, per analogiam fidei und auf *ihrem* Grunde dann allerdings auch ein menschliches Singen, das Antwort ist auf die viva vox. Buchholz meint, ohne diese Stimme Gottes, ob sie gehört wird, oder nicht, gäbe es überhaupt nicht das menschliche Singen. *Darum* gibt es wohl auch ohne das menschliche Singen mit Muße kein Hören, Vernehmen und Weitergeben der viva vox evangelii. Es kommt niemand zum Hören des *Glaubens* dadurch, daß er gut singen lernt. Und es muß niemand dadurch ein guter Sänger werden, daß ihm das „Ohr" des Glaubens gegeben worden ist. Wer aber das Gehör des Glaubens hat, der *kann* dadurch auch einen besonderen Sinn für das Singen bekommen, wie für alles Menschliche, das durch das Ohr an uns dringt. Wer immer das Gehör des Glaubens hat, der kann auch einem anderen Menschen wirklich so zuhören, daß er vernimmt, woran ihm liegt. Und er wird auch an entscheidender Stelle gelehriger beim Singen sein und besser verstehen, wofür es gut ist. Jedenfalls hätte ich selbst ohne die Erfahrungen von Alpirsbach diese Erkenntnisse nicht gehabt, für die ich dankbar bin, wiewohl aus mir trotz allem Bemühen noch kein gregorianischer Könner geworden ist.

In Alpirsbach lebt die Gemeinde von der Predigt. Im Grunde sind all die Veröffentlichungen von Fr. Buchholz nichts als eine andere Form der Predigt an solche Menschen, die es mit der Gestalt des Gottesdienstes und irgendwie mit der Kunst, insbesondere der sog. kirchlichen Kunst zu tun haben. Es liegen von ihm auch eine ganze Reihe von Predigten vor, von denen ein Teil gelegentlich in der Ev. Theol. erschienen sind. Andere liegen in privaten Drucken vor. Man sollte hoffen dürfen, daß sie alle einmal gesammelt in einem Predigtband erschienen. Hier schlägt das Herz der Gemeinde (von Alpirsbach). Es sind Textpredigten von sehr hoher, auch literarischer Qualität. Ich muß mich hier nur auf den eindringlichen Hinweis auf sie beschränken[1]). Völlig abgesehen von der engsten Verbundenheit mit der Arbeit von Alpirsbach verdienen sie stärkste Beachtung und Verbreitung. Selbst gedruckt verfehlen sie ihre eigentümliche Wirkung nicht. In ihnen liegt auch für die große so freie und

1) In der Zeitschrift für Pastoraltheologie gedenke ich sie in nächster Zeit eingehend zu besprechen.

weltoffene Gesamtarbeit von Buchholz die Wurzel aller seiner Ansätze, An-
regungen und Ratschläge. Es kann gar nicht anders sein, als daß alle die Er-
wägungen zu den Form- und Gestalt-Probleme, zur kirchlichen Kunst nicht
anderes sind als höchst sachliche Explikation und Weiterentwicklung dessen
was dem Prediger Buchholz das zu verkündigende Wort Gottes *heute* für den
Gottesdienst bedeutet.

So ist es mit der hier nicht besonders berücksichtigten „Saarbrücker Bach-
rede" zum 200. Todestag von J. S. Bach, so mit all den vielen, leider einer
breiteren Öffentlichkeit nicht zugängigen Arbeiten, die zum sehr großen Teil
eine Veröffentlichung sicher wert sind. So ist es vor allem auch mit dem köst-
lichen und für Buchholz so kennzeichnenden, sehr wohlbegründeten „Dank
und Wunsch aus Alpirsbach" an Karl Barth zu dessen 70. Geburtstag in
„Antwort".

Nun ist auch meinerseits diese Fortsetzung meiner Besprechungen der Ar-
beiten zur Theologie und Praxis des Gottesdienstes ein in sich geschlossener
Dank an die Arbeit von Alpirsbach und ihren langjährigen „Praeses" und
„Summus Custos" Friedrich Buchholz. Der Wunsch, dem hier endlich Aus-
druck verliehen werden soll, ist der, daß die Kirche in Deutschland mehr als
bisher ein Auge werfe auf die Früchte der Arbeit von A., auf diese Stimme
höre und sie sich zum besten dienen lasse. Was für eine ausgezeichnete Sache
wäre es, wenn z. B. die Kandidaten der Theologie in den Landeskirchen sich
in ernster Arbeit und fröhlicher Vita communis *praktisch* aneigneten, was hier
an Schätzen der Weisheit und an möglichen Wegen zu einer *wirklichen* Er-
neuerung unseres Gottesdienstes im weitesten Sinne des Wortes angeboten ist.
Es ist auch in der Kirche nicht anders als sonst im Leben der Menschen: Die
überlegenen Gesichtspunkte sind entscheidend, nicht der breite Weg des sicht-
bar Durchgesetzten.

KURZBERICHTE

Rudolf Smend, Wilhelm Martin Lebrecht de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament. Helbing und Lichtenhahn, Basel. 1958. 207 S.

Im Zusammenhang einer Reihe von Preisausschreiben, die die bekannte chemische Fabrik J. R. Geigy in Basel der dortigen Universität ermöglichte, ist von der Theologischen Fakultät die Frage nach der alt- und neutestamentlichen Arbeit de Wettes zur Beantwortung ausgeschrieben worden, und die hier anzuzeigende Arbeit wurde von der Fakultät mit einem ersten Preis ausgezeichnet. Diese Anerkennung verdient die klare, fleißige Untersuchung auch mit vollem Recht. Der Basler Kirchenhistoriker E. Stähelin hatte 1956 in einem „Dewettiana" benannten überaus sorgfältigen Bande alle Nachrichten und Tatbestände zusammengestellt, die sich über das Leben und Werk des von 1822 bis zu seinem Tode (1849) in Basel wirkenden ehemaligen Berliner Kollegen Schleiermachers ausfindig machen ließen, Smend kann dazu aber noch eine recht umfangreiche Liste weiterer Veröffentlichungen de Wettes nachtragen. Aber die biographischen Fragen spielen bei Smend eine eher zu geringe Rolle, sein Interesse richtet sich ausschließlich auf de Wette als Erforscher des Alten und Neuen Testaments. Unter umfassender Auswertung sämtlicher exegetischen und biblisch-theologischen Arbeiten de Wettes und reichlicher Heranziehung der zeitgenössischen Literatur entsteht ein eindrückliches Bild der Arbeiten de Wettes auf biblischem Gebiet, das die bisher bekannten Tatbestände erheblich vermehrt und vertieft. Es zeigt sich, daß de Wette trotz seiner scharfen Kritik am Alten Testament von Anfang an bewußt als Theologe und im kirchlichen Zusammenhang gearbeitet hat und gerade durch die scharfe Kritik am Alten Testament das „Heilige und Schöne" festhalten zu können meinte. Klar tritt (unter teilweiser Korrektur der Ausführungen von H. J. Kraus in seiner Geschichte der kritischen Erforschung des Alten Testaments, 1956) heraus, daß de Wette als erster die geschichtliche Wertlosigkeit der Chronikbücher erwiesen, die Einsicht in die gegenüber dem pentateuchischen Erzählungsstoff spätere Entstehung des Deuteronomiums sicher begründet und damit Wellhausen entscheidend vorgearbeitet hat. Bei der Betrachtung der alttestamentlichen Religion dagegen kommt de Wette von seinen rationalistischen Voraussetzungen nicht los, trennt darum die Idee von der Geschichte und nimmt eine Entwicklung der alttestamentlichen Religion vom Sinnlichen zum Geistigen hin an. Und in der Psalmenforschung ist de Wette Vorläufer der Gattungsforschung Gunkels. Freilich sind nur die frühen Arbeiten de Wettes bahnbrechend gewesen, später wurde er konservativer und nahm nur die Arbeiten anderer vorsichtig auf.

In diese spätere Zeit seiner Wirksamkeit gehört in der Hauptsache auch die

neutestamentliche Arbeit de Wettes, von der Smend richtig feststellt, daß sie „im ganzen dem Bewußtsein entschwunden ist". Zwar hat de Wette außer dem für Generationen von Pfarrern unentbehrlichen „Kurzgefaßten exegetischen Handbuch" zum ganzen Neuen Testament (1835–1848) ein „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament" und eine „Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments" veröffentlicht, und Smend bespricht lehrreich de Wettes wechselnde Stellung zu einzelnen historischen Fragen. Dabei zeigt sich aber, daß de Wette dem Neuen Testament gegenüber „aus der Pietät gegen die Überlieferung" zu einer unvoreingenommenen Kritik der Quellen nicht gelangt und überhaupt wenig Interesse „an der Rekonstruktion der Geschichte" hat. Smend hat daher mit Recht herausgestellt, daß de Wettes Arbeit an den Einleitungsfragen durch ihre unentschiedene Art für den Fortgang der Erkenntnis wenig förderlich gewesen ist. Dagegen wird von Smend nicht genügend betont, daß de Wette auf dem Gebiet der biblischen Theologie durch seine erstmalige Trennung der Verkündigung Jesu von der der Apostel und seine Aufteilung der apostolischen Verkündigung in verschiedene Gruppen eine bleibend wichtige geschichtliche Einsicht zum ersten Mal durchgeführt hat.

Die dankenswerte Untersuchung Smends ist eine wertvolle Vorarbeit zu einer umfassenden Geschichte der Entstehung der geschichtlichen Erforschung der Bibel, der gleich sorgfältige Untersuchungen über andere führende Forscher des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts folgen sollten.

Werner Georg Kümmel

Immanuel Kant, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Philosophische Bibliothek 251, Felix Meiner Verlag, 1958. Übersetzt und herausgegeben von Klaus Reich.

Diese (in einer lateinisch-deutsch Ausgabe neu herausgegebene) Schr aus dem Jahre 1770 nimmt unter d vorkritischen Schriften Kants eine b sondere Stellung ein. Denn sie weist wichtigen Stücken auf die Kritik d reinen Vernunft voraus und bleibt i Grundansatz gleichwohl in den Bahn der dogmatisch-ontologischen Met physik hängen.

Das problematisch Vorausweisen liegt zunächst in der (gegen Leibn s. § 7) entschiedenen Trennung von sin licher und intellektueller Erkenntn als Erkenntnisweisen grundsätzlich ve schiedenen Ursprungs (Sinnlichkeit Verstand, s. §§ 5, 7) und unterschieden Weltvorstellungen (Welt der Erschei nungen – Welt der Dinge an sich, s. §§ 11, 13, 16). Kant vollzieht diese Sche dung im Zuge einer „Propädeutik" d Metaphysik, um die Reinheit ihrer rei rationalen Erkenntnis als der wah ren Seinserkenntnis methodisch z sichern und die Quelle der Täuschunge zu beseitigen, die als unkritische Übe tragung der regionalen Prinzipien (vo allem vom sinnlichen Bereich auf de intellektuellen) das Feld der Metaphy sik durchzieht (s. §§ 8, 9, 23 ff., 30). Di Dissertation ist also weit von dem spä teren kritischen Standpunkt entfern den Verstand in seinem „realen Ge brauch" auf den Bereich möglicher Er fahrung einzuschränken und im Verei mit den Formen der Sinnlichkeit als da transzendentale Bedingungsgefüge ob jektiver Gegenstandserkenntnis allein i bezug auf Erscheinungen zu bestimmen Demgegenüber spricht sie dem Verstan de – im trennenden Gegensatz zur Sinn lichkeit, die die Dinge unter ihren sub jektiven Bedingungen bloß als Erschei nungen vorstellt – eindeutig die Fähigkei zu, die Dinge (an sich) in ihrem wahren Sein zu erfassen (s. §§ 4, 13, 23). Das abe ist der „dogmatische" Anspruch der onto logischen Metaphysik, den Kant hie selbst noch erhebt. Gleichwohl ist die Grenzbestimmung der Erkenntnisarten

d Weltbegriffe sowie die Einsicht in s aus einer Verwechslung oder Verschung der regionalen Prinzipien notndig entspringende „Blendwerk des erstandes" (s. §§ 24 ff.) ein methodisch sentlicher Schritt auf dem Wege zur ritik der reinen Vernunft als einer krischen „Propädeutik" möglicher Metaysik gewesen.

Der eigentliche „Vorgriff" der Disrtation liegt jedoch in der Zeit- und aumlehre, die Kant im Rahmen einer rukturanalyse der „sinnenhaften Erenntnis" und der in ihr (nach Form nd Materie) erfaßten phänomenalen elt vorträgt. (Für den allgemeinen usammenhang s. §§ 3–5, 10–13). Die orstellungen von Zeit und Raum werden hier bereits als die aller sinnlichen uffassung zugrunde liegenden Formen er reinen Anschauung bestimmt und emgemäß zu den subjektiv-idealen, ber „völlig wahren" Formprinzipien der rscheinungswelt als eines zusammenordneten Ganzen erklärt (s. §§ 13–15). (Über Zusammenordnung und Verknüpfung [coordinatio, nexus] als der Vesensform von Welt überhaupt s. § 2).– Diese Lehre von Raum und Zeit ist den achlichen Grundzügen nach in die ranszendentale Ästhetik der Kritik bernommen worden, wenngleich sie damit in ein völlig neues Gefüge systematischer Beziehungen einbezogen und folglich in ihrem Sinn neu bestimmt wurde.

Der Herausgeber sucht in seiner Einleitung, den angedeuteten Fragen weiter nachzugehen und vor allem den Ort der Dissertation in der Entwicklungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft – in Auseinandersetzung mit früheren Interpretationen (von Paulsen, Riehl, Erdmann) – anhand von Kants eigenen Äußerungen im Briefwechsel und im Vergleich mit der Grundidee der Kritik genauer zu bestimmen. Dabei bezieht er sich vor allem auf die Frage der Entstehung der Kantischen Raumtheorie, sofern an ihr sichtbar wird, wie Kants schon länger geübte skeptische Methode hinsichtlich metaphysischer Fragen am Problem des absoluten Raumes zur „Idee einer wesentlichen Mißhelligkeit . . . der Sinnlichkeit und des Verstandes" (XV) führt. So kann etwa: – das Verhältnis der Seele zum Körper nur gedacht, aber nicht sinnlich vorgestellt werden (s. § 27), – in den „Träumen eines Geistersehers" 1766 war Kant diese Beziehung lediglich „geheimnisvoll" geblieben (A 26), – und als Gegenstück: der Unterschied der rechten und linken Hand kann nur rein angeschaut, aber nicht durch objektive Merkmale des Verstandes bestimmt werden, er muß also auf der besonderen menschlichen Anschauungsfähigkeit beruhen (s. § 15) – hier der Fortschritt gegenüber der Abhandlung von 1768 „Von dem ersten Unterschiede des Unterschiedes der Gegenden im Raum", die das Problem noch in dem Verhältnis von Körper und absolutem Raum sah. Dennoch ist dieser Fortschritt der Dissertation noch nicht die Entdeckung der Antinomien der reinen Vernunft (als deren Widerstreit in sich selbst) und der Idee ihrer Kritik. Hinsichtlich des Vernunftvermögens wiegt sie sich vielmehr noch im dogmatischen Schlummer, trotz der vorausweisenden Raum-Zeitlehre (s. XVI).

Es ist schade, daß der Verfasser seine Ausführungen so knapp gehalten hat bzw. hat halten müssen, zumal er ein hervorragender Kenner der Philosophie Kants ist; schade auch, daß er in seiner Einleitung nicht eigentlich in den Sachgehalt der Schrift selbst eingeführt, sondern sich auf die Kennzeichnung ihres entwicklungsgeschichtlichen Ortes beschränkt hat. Wenn man jedoch wählen muß, ist die Wahl des Herausgebers sicher die sinnvollste.

H. Fahrenbach

EINGEGANGENE LITERATUR

(Besprechung bleibt vorbehalten)

Allgemeines

Die Bibel in der Welt. Jahrbuch des Verbandes der Evang. Bibelgesellschaften i Deutschland. Wuppertal-E. 1958. 144 S.

Ehrhardt, Arnold A. T.: Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Bd. I Die Gottesstadt der Griechen und Römer. Bd. II: Die christliche Revolution Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). X, 323 und IX, 307 S.

Festschrift für Rudolf Hermann: Solange es heute heißt. Berlin 1957. Evang. Ve lagsanstalt. 304 S.

Hebrew Union College Annual Vol. XXIX. Ohio 1958. Cincinnati. 383 S.

Hornig, Ernst: Der Weg der Weltchristenheit, 2., völlig neubearb. Aufl. Stuttgar 1958. Evang. Verlagswerk. 338 S.

Jahrbuch für Antike und Christentum Jg. 1/1958. Münster 1959. Aschendorffsch Verlagsbuchhandlung. 160 S.

The Journal of Jewish Studies. Vol. IX, Nos. 1 + 2. London 1958. Jewish Chronicl Publications.

Medicus Viator. Fragen und Gedanken am Wege Richard Siebecks. Eine Festgab seiner Freunde und Schüler zum 75. Geburtstag. Tübingen 1959. J. C. B. Moh (Paul Siebeck) VIII, 376 S.

Smallman, Basil: The Background of Passion Music. J. S. Bach and his predecesso London 1957. SCM Press. 125 S.

Soyter, Gustav: Griechischer Humor von Homers Zeiten bis heute. Berlin 195 Akademie-Verlag. VII, 158.

Wolff-Moltmann-Boren: Die Bibel – Gotteswort oder Menschenwort? Neukirche 1959. Verlag d. Buchh. d. Erziehungsvereins. 62 S.

Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. Wilhelm Andersen. Münche 1959. Chr. Kaiser. 252 S.

Religionswissenschaft

Adam, Alfred: Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchris licher Gnosis (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft 24 Berlin 1959. Alfred Töpelmann. 92 S.

Hurwitz, Siegmund: Die Gestalt des sterbenden Messias. Zürich 1958. Rascher Cie. 238 S.

Altes Testament

DEL, REINER-FRIEDEMANN: Hebräisch-Deutsche Präparation zu Genesis 1–25. Marburg 1959. R. F. Edel. 71 S.

REY, HELLMUTH: Das Buch des Glaubens. Kap. 12–25 des ersten Buches Mose (Die Botschaft des AT Bd. 2) 5. Aufl. Stuttgart 1959. Calwer Verlag. 207 S.

RAUS, HANS-JOACHIM: Psalmen (Bibl. Kommentar AT XV, 5, 6 u. 7). Neukirchen 1959. Verlag d. Buchh. d. Erziehungsvereins. Je 80 S.

NDBLOM, JOH.: A Study on the Immanuel Section in Isaiah. Is. VII, I–IX, 6. Lund 1958. Gleerupska Universitetsbokhandeln. 57 S.

ARTIN, MALACHI S. J.: The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls. Vol. I u. II. Louvain 1958. Institut Orientaliste. XXXII, 408 + 70 und 304 S.

OWINCKEL, SIGMUND: Real and Apparent Tricola in Hebrew Psalm Poetry. Oslo 1957. H. Aschehoug & Co. 105 S.

ICHTER, HEINZ: Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches. Nr. 11 der Theologischen Arbeiten. Berlin 1958. Evang. Verlagsanstalt. 147 S.

IDDERBOS, J.: De Psalmen, vertaalt en verklaard, II Psalm 42–106. Kampen 1958. J. H. Kok N. V. 515 S.

ELLIN, ERNST – ROST, LEONHARD: Einleitung in das Alte Testament. 9. Aufl. Heidelberg 1959. Quelle & Meyer. 186 S.

eptuaginta, Bd. IX/2 Maccabaeorum Liber II. Göttingen 1959. Vandenhoeck & Ruprecht. 116 S.

Neues Testament

AUER, E. G.: Die Urkunde der Auferstehung Jesu. Eine Entdeckung, zugleich ein evang. Wort zum Grabtuch Christi. Wuppertal 1959. R. Brockhaus-Verlag. 80 S.

BARRETT, C. K.: Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen. Übersetzt und hrsg. v. Dr. Carsten Colpe. Tübingen 1959. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). XII, 290 S.

BEARE, F. W.: The Epistle to the Philippians (Black's New Testament Commentaries) London 1959. A. and C. Black. XII, 182 S.

Commentaar op het Nieuwe Testament. Herman Ridderbos: Aan de Romeinen. Kampen 1959. J. H. Kok N. V. 364 S.

BLAIKLOCK, E. M.: The acts of the apostles. An historical commentary. London 1959. The Tyndale Press. 197 S.

EDWIEN, ANDREAS: Idékampen i det bibelske gudsbilde. Jesu Forkynnelse i Ands-historisk. Oslo 1958. Johan Grundt Tanum Forlag. 279 S.

GAECHTER, PAUL S. J.: Petrus u. seine Zeit. Neutestamentliche Studien. Innsbruck 1958. Tyrolia-Verlag. 458 S.

GILS, FELIX: Jésus Prophète d'après les Evangiles Synoptiques. Heverlee 1957. Institut Orientaliste. 196 S.

GROSHEIDE, F. W.: Commentaar op het Nieuwe Testament. II Korinthe. De tweede brief aan de kerk te Korinthe. Kampen 1959. J. H. Kok. N. V. 388 S.

HENDRY, GEORGE S.: The Gospel of the Incarnation. London 1959. SCM Press. 174 S.

HENNECKE, EDGAR: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3., völlig neu bearbeitete Aufl. in 2 Bänden hrsg. von D. Wilh. Schneemelcher. Bd. I: Evangelien. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII, 377 S.

JEREMIAS, JOACHIM: Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu. Göttingen 1959. Vandenhoeck & Ruprecht. 155 S.

Jeremias, Joachim.: Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten. Göttinge 1958. Vandenhoeck & Ruprecht. 127 S.

Maré, René: Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes. Paderbor 1959. Bonifacius-Druckerei. 206 S.

Richardson, Alan: An Introduction to the Theology of the New Testament. Lon don 1958. SCM Press Ltd. 423 S.

Robinson, James M.: A New Quest of the Historical Jesus (Studies in Biblical Theo logy No. 25). London 1959. SCM Press Ltd. 128 S.

Schneider, Georg: Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evan gelium und Paulinismus. Stuttgart 1959. Ehrenfried Klotz. 256 S.

Schnübbe, Otto: Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns. Ein Be trag zur Interpretation der theologischen Systematik Bultmanns. Göttinge 1959. Vandenhoeck & Ruprecht. 140 S.

Schoeps, Hans Joachim: Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüd schen Religionsgeschichte. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XII 324 S.

C. Spicq, O. P.: Agape dans le nouveau Testament. Analyse des textes (Tom. II Paris 1959. Lecoffre J. Gabalda. 409 S.

Stibbs, Alan M.: The first epistle general of Peter. A Commentary. And an introduc tion by Andrew F. Walls, M. A. London 1959. Tyndale Press. 192 S.

Wilckens, Ulrich: Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtlich Untersuchung zu 1. Kor. 1, 18–2, 16. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Sie beck) VI, 299 S.

Kirchen- und Dogmengeschichte

Aland, Kurt: Luther Deutsch, Die Briefe Bd. X. Stuttgart 1959. Ehrenfried Klotz 440 S.

Bornkamm, Heinrich: Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhan seiner Theologie. Gütersloh 1958. C. Bertelsmann. 32 S.

v. Campenhausen – Bornkamm, Heinr.: Bindung u. Freiheit in der Ordnung de Kirche. Zwei Vorträge (Sammlung gemeinverständl. Vorträge 222/223). Tübinge 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 48 S.

Ceyssche, Lucian: Sources Relatives aux Débuts du Jansénisme et de l'Antijansé nisme. Louvain 1957. E. Nauwelaerts. LXVI, 693 S.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Vol. LXXVI (76) = Q. S. Fl. Ter tulliani Opera P. IV. Wien 1957. Hölder-Pichler-Tempsky. LIX, 170 S.

Fischer, Eugen Heinr.: Zur kirchlichen Verfassung des Ellwanger Stifts (Sonder druck aus dem Ellwanger Jahrb. Bd. XVII, 1956–1957). Dillingen/D. 1959. (Vor Verf. überreicht!)

Hauss, Friedrich: Väter der Christenheit Bd. III. Von den Männern u. Frauen de Erweckungsbewegung bis zu den Blutzeugen der Gegenwart. Wuppertal-V. 1959 Sonne u. Schild GmbH. 324 S.

Holte, Ragnar: Beatitudo och Sapientia Augustinus och de antika filosofskolorna diskussion om människans livsmal. Stockholm 1958. Svenska Kyrkans Diakonis relses Bokförlag. 416 S.

Mülhaupt, Erwin: Luthers Psalmen-Auslegung, Bd. I: Psalmen 1–25. Göttinge 1959. Vandenhoeck & Ruprecht. 356 S.

Oeuvres de Saint Augustin 33: La Cité de Dieu, Livres I–V. Bruges 1959. Desclée d Brouwer. 869 S.

PIEPER, JOSEF: Einführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen. München 1958. Kösel-Verlag. 246 S.
RITTER, GERHARD: Die Weltwirkung der Reformation. 2. Aufl. München 1959. R. Oldenbourg. 172 S.
ICK, HANSJÖRG: Melanchthon als Ausleger des Alten Testamens (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 2). Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). IV, 156 S.
ZIEGLER, ADOLF W.: Neue Studien zum ersten Klemensbrief. München 1958. Manz-Verlag. 144 S.

Konfessionskunde und Ökumene

HARTZ, WILHELM: Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M.J. Scheebens (Trierer Theologische Studien 9). Trier 1959. Paulinus-Verlag. XVIII, 188 S.
HUTSCHE, WALDEMAR: Religion und Evangelium in Sowjetrußland zwischen zwei Weltkriegen (1917–1944). Kassel 1959. J. G. Oncken. 160 S.
Jahrbuch für Caritaswissenschaft u. Caritasarbeit 1958. Hrsg. von Dr. K. Borgmann. Freiburg 1958. Lambertus-Verlag. 176 S.
MICHAEL, J. P.: Christen suchen eine Kirche – die ökumenische Bewegung u. Rom (Herder Bücherei Bd. X). Freiburg 1958. Herder. 188 S.
MARTORY, THOMAS OSB: Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Meitingen 1955. Kyrios-Verlag. 232 S.
SCHMAUS, MICHAEL: Katholische Dogmatik Bd. IV, 2 (5. erw. Aufl.). München 1959. Max Hueber. XIX, 748 S.
SCHUSTER, HERMANN: Protestantisch-christlicher Glaube auf dem Hintergrund des modernen Katholizismus (Schriftenreihe „Das klare Wort" H. 9/12). Göppingen 1958. Marthelli-Verlag. 71 S.

Systematische Theologie

BAILLIE, DONALD M.: Gott war in Christus. Eine Studie über Inkarnation und Versöhnung. Göttingen 1959. Vandenhoeck & Ruprecht. 216 S.
CULLBERG, JOHN: Glaube und Wirklichkeit. Hamburg 1958. Furche-Verlag. 108 S.
HUBBELING, N. G.: Natuur en genade bij Emil Brunner. Assen 1956. Van Gorcum. 163 S.
KOCH, GERHARD: Die Auferstehung Jesu Christi. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). V, 338 S.
MASCALL, E. L.: The importance of being human. Some aspects of the christian doctrine of man. London 1959. Oxford Univ. Press. VI, 118 S.

Philosophie

ALBRECHT, WOLFGANG: Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur „Wissenschaft der Logik". Berlin 1958. Duncker & Humblot. 116 S.
Das Gewissen. Mit Beiträgen von E. Blum, E. Böhler, C. G. Jung, J. Rudin, H. Schär, R. I. Z. Werblowsky, H. Zbinden. Zürich 1958. Rascher & Cie. 207 S.
KAUFMANN, WALTER: Critique of Religion and Philosophy. London 1959. Faber u. Faber. XVII, 325 S.

Graf Yorck von Wartenburg, Paul: Bewußtseinsstellung u. Geschichte. Tübi gen 1956. Max Niemeyer. XI, 220 S.

Praktische Theologie

Conrad, Walter: Der Kampf um die Kanzel. 1957. W. de Gruyter & Co. XV, 152
Edel, Reiner-Friedemann: Hebräisch-Deutsche Vokabel-, Lern- u. Repetitio hefte. H. 1: Hebräischer Teil. H. 2: Deutsche Übersetzung. Marburg 1959. R. Edel. Je 16 S.
Frankl, Viktor E.: Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Kritik des dynar schen Psychologismus. Stuttgart 1959. Hippokrates-Verlag. 128 S.
Hollweg, Walter: Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung über Anfänge der reformierten Predigtliteratur. Neukirchen 1956. Verlag d. Buch d. Erziehungsvereins. X, 458 S.
Knevels, Wilhelm: Unterricht in Biblischer Geschichte als Verkündigung. Gla beck 1959. Schriftenmission-Verlag. 104 S.
Mezger, Manfred: Die Amtshandlungen der Kirche Bd. I: Die Begründung Amtshandlungen. München 1957. Chr. Kaiser. 274 S.
Schreiner, Helmut: Evang. Pädagogik und Katechetik. Gütersloh 1959. C. Be telsmann. 198 S.
Stählin, Wilhelm: Predigthilfe, Bd. I; Evangelien. Bd. II: Episteln. Kassel 19 Joh. Stauda-Verlag. 506 S.
Stock, Hans: Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterric Gütersloh 1959. C. Bertelsmann. 254 S.
Wichern, Johann Heinrich: Ausgewählte Schriften, Bd. II: Pädagogische Schr ten, hrsg. von Karl Janssen. Gütersloh 1958. C. Bertelsmann. 336 S.

Missionswissenschaft

Gerhardt, Martin – Adam, Alfred: Friedrich von Bodelschwingh, Bd. II: D Werk 2. Hälfte. Bethel 1958. Verlagsbuchhandl. d. Anstalt Bethel. VI, 528

Kirchenrecht

Maurer, Hartmut: Die Verwaltungsgerichtsbarkeit der evangelischen Kirche (Gö tinger Rechtswissenschaftliche Studien Bd. 25). Göttingen 1958. Otto Schwar XV, 173 S.
Wolf – Lüke – Hax: Scheidung und Scheidungsrecht. Grundfragen der Ehesch dung in Deutschland. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XII, 487

Christliche Archäologie und Kunstgeschichte

Grillmeier, A.: Der Logos am Kreuz. München 1956. Max Hueber. 150 S.
Kirchen: Handbuch für den Kirchenbau. München 1958. Georg D. W. Callwe 448 S.
Wessel, K.: Der Sieg über den Tod. Die Passion Christi in der frühchristlich Kunst des Abendlandes. Berlin 1956. Evang. Verlagsanstalt. 128 S.

Die Petrus-Rom-Frage

Ein Forschungsbericht (Fortsetzung)

von Erich Dinkler

2. Die Diskussion des Archäologischen Befundes[1]

Literatur: B. M. Apollonj Ghetti, Il mausoleo di Cetennia Hygia nella necropoli vaticana. Bollettino del Centro nazionale di studi di storia dell'architettura, Sezione di Roma, Heft 4 (1945), S. 1–3. – A. Audin, La memoria de Saint Pierre au cimetière du Vatican. Byzantion 24 (1954) S. 265–94. – J. Carcopino, Études d'histoire chrétienne. Le christianisme secret du carré magique. Les fouilles de Saint-Pierre et la tradition, Paris 1953, S. 97–286. – Ders., Art. Vatican (Fouilles du). I–VI. DACL Bd. 15 (1953) Sp. 3291–3310. – Ders., De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain. Paris 1956, S. 233–376. – F. Cumont, Épitaphe d'un fonctionnaire impérial de la Belgique romaine. Bulletin de l'Académie royale de Belgique. Classe des Lettres . . ., 5. Reihe, Bd. 32 (1946) S. 160–162. – G. M. Davis jr., Was Peter buried in Rome? The Journal of Bible and Religion 20 (1952) S. 167–171. – F. De Visscher, A propos d'une inscription nouvellement découverte sous la basilique Saint-Pierre. L'Antiquité classique 15 (1946) S. 117–126. – W. Eltester, Die Gebeine des Petrus. ZNW 43 (1950/51; hrsg. 1952) S. 280. – A. Ferrua, Nelle Grotte di S. Pietro. La Civiltà cattolica, 92. Jg. (1941) Bd. 3, S. 358–365, 424–433. – Ders., Nuove scoperte sotto S. Pietro. La Civiltà cattolica, 93. Jg. (1942) Bd. 4, S. 73–86 und 228–241. – Ders., Lavori e scoperte nelle Grotte di San Pietro. Bollettino della Commissione archeologica del Governatorato di Roma 70 (1943) S. 95–106. – Ders., Un mausoleo della necropoli scoperta sotto S. Pietro. Atti della Pontificia accademia romana di archeologia, 3. Reihe, Rendiconti, Bd. 23–24 (1947–1949; hrsg. 1950), S. 217–229. – Ders., A la recherche du tombeau de Saint Pierre. Études 272 (1952), S. 35–47. – F. V. Filson, The Grave of Peter? The Biblical Archaeologist 17 (1954), S. 23–24. – J. Fink, Archäologie des Petrusgrabes. Theol. Revue 50 (1954), S. 81–102. – G. H. Forsyth jr., The Transept of Old St. Peter's at

---

1) Die in dem Literaturverzeichnis dieser Fortsetzung nicht aufgeführten, aber im Text besprochenen Werke sind im 1. Bericht dieses Jahrgangs auf S. 192–195 verzeichnet.

Rome. Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Frier jr., Princeton 1955, S. 56–70. – A. von Gerkan, Die Forschung nach dem Gra Petri. ZNW 44 (1952/53), S. 196–205 (= I). – Ders., Kritische Studien zu de Ausgrabungen unter der Peterskirche zu Rom. Trierer Zeitschrift 22 (1954 S. 26–55 (= II). – Ders., Zu den Problemen des Petrusgrabes. Jahrbuch f Antike und Christentum 1 (1958), S. 79–93 (= III). – H. Grégoire, Le tombea de Valerius Herma (Hermas) et l'inscription relative à S. Pierre. La nouvel Clio 4 (1952), S. 398–401. – J. G. Griffiths, The Vatican Excavations and th Tomb of St. Peter. The Hibbert Journal 55 (1957), S. 140–149; vgl. auch Di kussion auf S. 284–286 mit J. Toynbee. – M. Guarducci, Cristo e San Piet in un documento precostantiniano della necropoli vaticana, Rom 1953, 105 u. 45 Abb. – Dies., Documenti del I° Secolo nella necropoli vaticana. (Atti del Pontificia Accademia Romana di Archeol., 3. Reihe, Rendiconti Vol. 29 1956/5 hrsg. 1958), S. 111–137. – Dies., I graffiti sotto la confessione di San Pietro Vaticano, 3 Bde, Città del Vaticano 1959. – L. Hertling und E. Kirschbau Die Römischen Katakomben und ihre Märtyrer. Wien 1950, 274 S. u. 34 Abb. E. Josi, (Über den Deckel des Bassus-Sarkophags). Atti della Pontificia Accadem Romana di Archeologia, 3. Reihe, Rendiconti, Bd. 20 (1943–1944), S. 9. – Ders (Eine neue Inschrift zum Phrygianum). Atti della Pontificia Accademia Roma di Archeologia, 3. Reihe, Rendiconti, Bd. 25–26 (1949–1951), S. 4. – Ders., (Hyp thesen über die Translation nur der Köpfe der Apostel in Catacumbas infol des Valerianischen Edikts von 258). RivAC 29 (1953), S. 94–95. – Ders., A Vaticano. III. Zona archeologica e basilica. Enciclopedia cattolica, Bd. 12 (1954 Sp. 1053–1097. – Ders., Il contributo dell'archeologia cristiana alla storia del Chiesa antica. Studi sulla Chiesa antica e sull' umanesimo (= Analecta Greg riana 70), Rom 1954, S. 3–17. – E. Kirschbaum, Petri in Catacumbas. Misce lanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg, Bd. 1 (= Bibliotheca „Eph merides Liturgicae" 22), Rom 1948, S. 221–229. – Ders., Ein altchristlich Mausoleum unter der Peterskirche. Das Münster 2 (1949), S. 400–406. – Ders. Die Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom. Stimmen der Zeit 144 (1949 S. 292–303. – Ders., Die Grabungen der Basilica von St. Peter in Rom. Da Münster 2 (1949), S. 395–406. – Ders., Das Petrusgrab. Stimmen der Zeit 15 (1952), S. 321–332, 401–410. – Ders., (Besprechung von Klauser, Th.: Die röm sche Petrustradition . . .). RQ 51 (1956), S. 247–254. – Ders., Die Gräber d Apostelfürsten. Frankfurt 1957, 255 S. – Th. Klauser, Die römische Petru tradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche (= Arbeit gemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswisse schaft 24), Köln-Opladen 1956, 122 S. u. 19 Tafeln. – J. Kollwitz, Die Gra bungen unter Sankt Peter. Hochland 45 (1952), S. 15–25. – R. Krautheime Some Drawings of Early Christian Basilicas in Rome: St. Peter's and S. Mar Maggiore. The Art Bulletin 31 (1949), S. 211–215. – H. Last, St. Peter, th Excavations under his Basilica in Rome and the Beginnings of Western Christe dom. Proceedings of the Classical Association 51 (1954), S. 50–51. – Ders., Di cussion of J. Carcopino, Études etc. in JRomSt 44 (1954), 112–116. – P. Li merle, Les fouilles de Saint-Pierre de Rome. La Nouvelle Clio 1–2 (1950), S. 39

bis 411. – Ders., La publication des fouilles de la Basilique Vaticane et la question du tombeau de Saint Pierre. Rev. Hist. 208 (1952), S. 205–227. – Ders., Besprechung von Klauser. Revue d'Histoire des Religions 151/2 (1957), S. 104 f. – F. Magi, Ritrovamenti archeologici nell'area dell'autoparco vaticano. Triplice omaggio a Sua Santità Pio XII, Tom. II, Rom 1958, S. 87–115. – R. Marichal, La date des graffiti de la basilique de Saint-Sébastien à Rome. La Nouvelle Clio 5 (1953), S. 119–120. – Ders., Les dates des „graffiti" de Saint-Sébastien. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1953, S. 60–68. – H.-I. Marrou, L'épitaphe vaticane du consulaire de Vienne Eventius. Revue des études anciennes 54 (1952), S. 326–331. – Ders., Art. Vatican (Fouilles du), VII–XV. DACL Bd. 15 (1953), Sp. 3310–3346. – F. Matz, Besprechung von J. Toynbee und Ward Perkins, The Shrine of St. Peter. Gnomon 30 (1958) 500 ff. – L. K. Mohlberg, Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sogenannten „Memoria apostolorum" an der Appischen Straße. Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold (= Texte und Arbeiten, Beiheft 2), Beuron 1952, S. 52–74. – R. North, Domus Petri, Domus Domini, Domus Patris. Biblica 36 (1955), S. 156 f. – R. T. O'Callaghan, Vatican Excavations and the Tomb of Peter. The Biblical Archaeologist 16 (1953), S. 70–87. – O. Perler, Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan (= Freiburger Universitätsreden, Neue Folge 16), Fribourg 1953. – E. Peterson, Über das Petrusgrab. Schweizer Rundschau 52 (1952), S. 326–331. – A. Prandi, La zona archeologica della Confessione Vaticana. I Monumenti del II secolo. Città del Vaticano 1957, 93 S. u. 124 Fig. und Pl. – J. Ruysschaert, Réflexions sur les fouilles vaticanes, le rapport officiel et la critique. Données archéologiques. RHE 48 (1953), S. 573–631. – Ders., Réflexions sur les fouilles vaticanes, le rapport officiel et la critique. Données épigraphiques et littéraires. RHE 49 (1954), S. 5–58. – Ders., Art. Vaticano. III. Autenticità della tomba di S. Pietro. Dizionario ecclesiastico, Bd. 3, Turin (1958), S. 1274–1276. – Ders., Recherches et études autour de la Confession de la Basilique Vaticane (1940–1958). Triplice omaggio a Sua Santità Pio XII, Bd. II, Rom 1958, S. 3–47. – E. Schäfer, Das Petrusgrab und die neuen Grabungen unter St. Peter in Rom. EvTh 10 (1951), S. 459–479. – Ders., Das Apostelgrab unter St. Peter in Rom. EvTh 12 (1953), S. 304–319. – A. M. Schneider, Die ältesten Denkmäler der Römischen Kirche. Festschrift zur Feier des 200jährigen Bestehens der Akad. d. Wiss. in Göttingen, II, Phil.-hist. Kl., 1951, S. 166–198. – Ders., Das Petrusgrab im Vatikan. ThLZ 77 (1952), S. 321–326. – F. X. Seppelt, Das Petrusgrab. Hochland 42 (1950), S. 456–466. – W. Seston, Hypothèse sur la date de la basilique constantinienne de Saint-Pierre de Rome. Cahiers archéologiques 2 (1947), S. 153–159. – E. Sjöqvist, The Shrine of St. Peter: A Review. Antiquity 31 (1957), S. 15–18. – E. S. Smothers, The Excavations under Saint Peter's. Theological Studies 17 (1956), S. 293–321. – H. Speier, Die neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom. Vermächtnis der antiken Kunst. Gastvorträge zur Jahrhundertfeier der Archäologischen Sammlung der Universität Heidelberg, hrsg. von R. Herbig, Heidelberg 1950, S. 197–218. – E. Stommel, Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik (= Theophaneia. Beiträge zur Religions- und

Kirchengeschichte des Altertums 10), Bonn 1954, 143 S. – P. Testini, Noter
sulla „Memoria Apostolorum in Catacumbas". RivAC 30 (1954), S. 210–23
Ders., Le presunte reliquie dell'apostolo Pietro e la traslazione „ad catacumba
Actes du Ve Congrès international d'archéologie chrétienne (= Studi di a
chità cristiana 22), Rom 1957, S. 529–538. – F. Tolotti, Memorie degli A
stoli in Catacumbas (= Collezione „Amici delle catacombe", 19), Rom 19
292 S. u. 8 Taf. – G. Townend, The Circus of Nero and the Vatican Excavatio
AJA 62 (1958), S. 216–218. – J. M. C. Toynbee, The Shrine of St. Peter a
its Setting. JRomSt 43 (1953), S. 1–26. – Ders., J. B. Ward Perkins, T
Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations, London-New York-Toro
1956, 293 S. – E. Vogt, Sepulcrum Petri. Biblica 33 (1952), 165–175, 306–3
– J. B. Ward Perkins, Constantine and the origin of the Christian basil
Papers of the British School at Rome 22 (1954), S. 69–90. – J. Wilpert,
tombe di S. Pietro. RivAC 13 (1936), S. 27–41. – A. Wotschitzky, Topogra
von Rom. Anzeiger für die Altertumswissenschaft 10 (1957), Sp. 19–24 (A
suburbanus).

A. Die Ausgrabungen unter der Peterskirche zu Rom

Angesichts der relativ spät einsetzenden literarischen Quellen mit gr
baren Nachrichten über das Martyrium des Petrus in Rom (95–125) u
über den Ort seines Martyriums – evtl. sogar seines Grabes – (Gaius-No
um 200) wäre es natürlich eine erfreuliche Überraschung gewesen, wenn s
durch die Ausgrabungen ab 1940 ein eindeutiges Resultat hätte gewinn
lassen. Die Schwierigkeit für den Forscher und auch für diejenigen, die s
auf Grund der Berichte und Sekundärliteratur ein Urteil bilden müss
liegt nun im Augenblick darin, daß der nur einen Teil der Ausgrabung
erfassende offizielle Bericht der ‚Esplorazioni' – er liegt nicht zur
sprechung vor, wird aber für Verweise hier herangezogen werden – di
Eindeutigkeit einer Wiederauffindung des Petrusgrabes unter der Confes
behauptet, und ein großer Teil der Zeitschriften und Buchveröffentlichung
die Ausgräberthese verbreitet, während anderseits gegen dieses Ergeb
sehr ernste Stimmen sich erhoben haben und gewichtige Gegengründe v
gebracht worden sind.

Aus der großen und noch immer wachsenden Zahl von Veröffentlichun
stellen wir einige voran, weil an ihnen die Diskussion besonders anzuset
hat. Es sind dies das Buch von J. Carcopino, Études d'histoire chrétien
1953, das in seinem 2. Teil sich ausschließlich mit den Grabungen bef
und dabei einen Ausgleich mit der schriftlichen Tradition sucht. Das e
lische Buch von J. Toynbee - J. Ward Perkins, The Shrine of St. Pet
1956, muß als ausführlichste Veröffentlichung, welche über den offiziel
Bericht durch die Einbeziehung der Denkmäler der heidnischen Nekrop

hausführt, hervorgehoben werden. Das Buch ist gut ausgestattet und findet sich an Laien und Wissenschaftler in gleicher Weise. Von selbständiger Bedeutung sind die Aufsätze von J. Ruysschaert, Réflexions sur les fouilles vaticanes, 1953 und 1954, die bereits die Auseinandersetzung mit kritischen Stimmen gegen den Ausgrabungsbericht der Esplorazioni aufnahmen. Neben den beiden Aufsätzen, die auch als Sonderdruck (Louvain 54) herausgegeben sind, ist die Weiterführung des Berichtes im Werk ‚riplice Omaggio' zu nennen. Aufs Ganze gesehen verteidigt der Verfasser das offizielle Ergebnis, daß der authentische Ort des Petrusgrabes gefunden wurde. A. v. Gerkans Aufsätze haben das große Verdienst, daß sie den für einen Nichtfachmann kaum zu bewältigenden Fragen der Bodenschichtung und der damit zusammenhängenden relativen und absoluten Chronologie der Funde nachgehen. Sie holen in mühevoller Kleinarbeit nach, was die Ausgräber versäumten und was sich als Haupteinwand gegen die technische Durchführung der Grabungen und ihre Darstellung in den Esplorazioni erheben läßt. Th. Klausers Buch wurde bereits im 1. Teil dieses Berichts herangezogen und soll hier noch einmal wegen seiner vorbildlichen Vorsicht in der Kombination literarischer und archäologischer Quellen hervorgehoben werden. Als weiterer Exponent der Kritik ist P. Lemerle zu nennen, der die aufgefundene Säulen-Aedicula nicht nur zeitlich später als die Rote Mauer ansetzt – wie auch v. Gerkan und Klauser –, sondern in ihr ein heidnisches Grabmal erkennen will. Endlich ist noch das freilich stark apologetisch gehaltene Buch von E. Kirschbaum zu nennen, das in verschiedenen Punkten Ausgrabungsergebnisse ergänzt und in Einzelheiten berichtigt, vor allem aber mit der Kritik sich auseinandersetzt, um das offizielle Ergebnis zu verteidigen.[1]) Der Text des Buches richtet sich zwar primär an Laienleser; der reichhaltige Anmerkungsapparat aber wendet sich mehr an den Wissenschaftler und bietet viele wertvolle Hinweise. Begrüßenswert ist auch, daß ein Kapitel das bisher Bekannte über das Grab des Apostels Paulus an der Straße nach Ostia zusammenstellt (S. 166–197). – Unsere Absicht ist, im vorliegenden Teil des Berichts vor allem die Punkte der gegensätzlichen Auffassungen von Ausgräbern und Kritikern wie A. M. Schneider, A. v. Gerkan, Lemerle, Klauser u. a. herauszuarbeiten und endlich auf Grund eigener Einsicht in den archäologischen Befund eine Stellungnahme zur Kontroverse zu bieten.

Über den äußeren Anlaß der Ausgrabungen unter der Peterskirche hatten wir bereits kurz gesprochen (vgl. oben S. 190). Bei der Tieferlegung des Fußbodens der ‚Alten Grotten' unter der heutigen Basilika war man auf die

1) Wenn nicht anders vermerkt, so ist im folgenden bei Hinweis auf Kirschbaum dessen Buch von 1957 gemeint.

darunter liegenden Grabräume gestoßen, die zunächst von dem Füllschu geräumt werden mußten, sich dann aber als eine im ganzen gut erhalte Region von Mausoleen ergaben. Im Voranschreiten der Arbeit kam man bis die Nähe des Bezirkes unter dem Hochaltar, der die Palliennische birgt u den sog. Raum der Confessio im technischen Sinne bildet. Die Schwieri keit der Arbeiten bestand darin, daß der mit seinen Substruktionen d Nekropole durchschneidende moderne Bau nicht gefährdet und der täglic Gottesdienst und Besucherstrom im Innern der Peterskirche nicht gestö werden durfte. Angesichts solcher außerordentlichen Erschwernisse muß z nächst einmal die von den Ausgräbern in langen Jahren geleistete Arbe gewürdigt werden, und ist dafür zu danken, daß in relativ kurzer Zeit e offizieller Bericht in zwei Foliobänden vorgelegt wurde. Diese Esplorazio beschränken sich im wesentlichen auf den Raum um die Confessi Die mitgegebenen Pläne und Skizzen haben leider den großen Mang daß sie in verschiedenen Maßstäben gezeichnet sind und nicht deutlich zw schen faktisch Gefundenem und selbst Ergänztem scheiden. Der Fachma ist deshalb notwendigerweise auf die korrigierten Pläne und Schnit v. Gerkans angewiesen.

Eine Belastung für die allseitig freie Diskussion der Ausgrabungserge nisse unter der Peterskirche bedeutet es, daß sich Papst Pius XII. in ve ständlicher Zuversicht und Freude in seiner Weihnachtsbotschaft vom 23. D zember 1950 weitgehend mit der These der Ausgräber identifiziert hat. D Text der Ansprache lautete:

„Wenn während des Heiligen Jahres die Confessio Petri im Vatikan Zeuge u Mittelpunkt so gewaltiger Kundgebungen der Einheit im Glauben und der Lie der Katholiken der ganzen Welt war, so hat die Herrlichkeit dieser Stätte no in anderem Sinn ihre Vollendung gefunden. Die Ausgrabungen unter eben dies Confessio sowie ihre wissenschaftliche Auswertung (Forschungen, die Wir von d ersten Monaten Unseres Pontifikates an im Sinne hatten) kamen, wenigstens s weit sie das Grab des Apostels betreffen, im Laufe des Jubeljahres zu einem glüc lichen Abschluß. In kürzester Zeit wird ein Text- und Tafelwerk das Ergebnis d sehr genauen Forschungen zur Kenntnis der Öffentlichkeit bringen. Das Ergebn ist von höchster Reichhaltigkeit und Bedeutung. Aber auf die wesentliche Fra ob man wirklich das Grab des heiligen Petrus gefunden hat, antwortet das Schlu ergebnis der Arbeiten und Studien mit einem ganz klaren Ja. Das Grab des Aposte fürsten ist wiedergefunden worden. Eine zweite, der ersten untergeordnete Fra betrifft die Reliquien des Heiligen. Wurden diese gefunden? Am Rande des Grab fand man Reste menschlicher Gebeine, von denen man jedoch nicht mit Siche heit nachweisen kann, daß sie zu den sterblichen Überresten des Apostels gehöre Dies hat indes mit der geschichtlichen Wirklichkeit des Grabes nichts zu tun. D Riesenkuppel wölbt sich genau über dem Grab des ersten Bischofs von Rom, d ersten Papstes, einem zunächst äußerst bescheidenen Grab, über dem aber d

Verehrung der späteren Jahrhunderte in wunderbarer Folge der Bauten das größte Heiligtum der Christenheit erstehen ließ“ [1]).

Zwar ist diese Stellungnahme kein ‚ex cathedra‘ gesprochenes Wort dogmatischer Lehrentscheidung und gibt es auch kein Dogma, das darauf verpflichtet, die Anwesenheit des Grabes mit den Gebeinen des Apostels Petrus unter der Confessio von S. Pietro zu bejahen [2]). Aber erschwerend wirkt sich die Aufnahme der Ausgräberthese durch den Papst nun leider doch aus, zumindest dadurch, daß die Apologeten einer archäologischen Beweismöglichkeit sich durch ein päpstliches Wort gestärkt fühlen.

Zu den Ausgrabungen der Jahre 1940–1949, die Gegenstand der Esplorazioni sind, sind weitere Forschungen und kleinere Grabungen gekommen, so daß man von einer zweiten Phase der archäologischen Arbeiten spricht. Die in den Jahren 1953–1957 durchgeführten Forschungen hatten eine systematische Sammlung aller aufspürbaren Inschriften und Graffiti zum Ziel, womit sich M. Guarducci befaßte, und eine Überprüfung der Grabungsergebnisse durch eine genaue Bestandsaufnahme im Raum P unter der Palliennische sowie in den unmittelbar anliegenden Mausoleen. Letztere Arbeit hatte A. Prandi unter sich, der die Ergebnisse in einem Buch niederlegte, das von Kirschbaum, Ruysschaert u. a. zwar benutzt und zitiert wurde, aber bisher nicht ausgeliefert und allgemein zugänglich gemacht worden ist [3]).

Was die Ausgrabungen unter und in der Nähe von St. Peter bisher an den Tag gebracht haben, läßt sich in vier Punkten zusammenfassen: 1. Die Peterskirche erhebt sich nicht über den Nordmauern des Circus Neronis und auch nicht, wie bisher angenommen wurde, über der Via Cornelia. 2. Unter den Grotten der Basilika wurde, wie auf Grund früherer Ausgrabungen erwartet, eine ausgedehnte heidnische Nekropole des 2. und 3. Jhts., aus etwa 20 Grabräumen bestehend, freigelegt; die Nekropole war beim Bau der Konstantinischen Kirche zugeschüttet worden. 3. In einem Raum (Abb. 2: Raum P) genau unter dem Hochaltar wurden die Reste

1) Herder Korrespondenz V (1951) 184; vgl. auch E. Schäfer in Ev. Theol. 10 (1951) 459.

2) Die dogmatischen Folgerungen, die J. Carcopino, Études p. 99 u. 113, aus den römischen Ausgrabungsergebnissen zieht, sind nicht nur übertrieben, sondern falsch. Richtig schreibt Miss Toynbee im JRomSt 43 (1953) 3: „It might, therefore, be well to emphasize that, while belief in the primacy of the Roman pontiff as St. Peter's successor is part of the Catholic Faith, and while respect is always due from Catholics to the Pope's judgement in all matters, no doctrinal issue what so ever is involved in so relatively secondary a question as that of the precise site in Rome of St. Peter's burial.“

3) Siehe auch A. v. Gerkan III: S. 86 A. 15.

eines Monumentes gefunden, das die Ausgräber mit dem von Gaius e-wähnten Tropaion identifizieren; darunter befindet sich ein von mehrere Bodengräbern umgebener ausgesparter quadratischer Platz, der als B

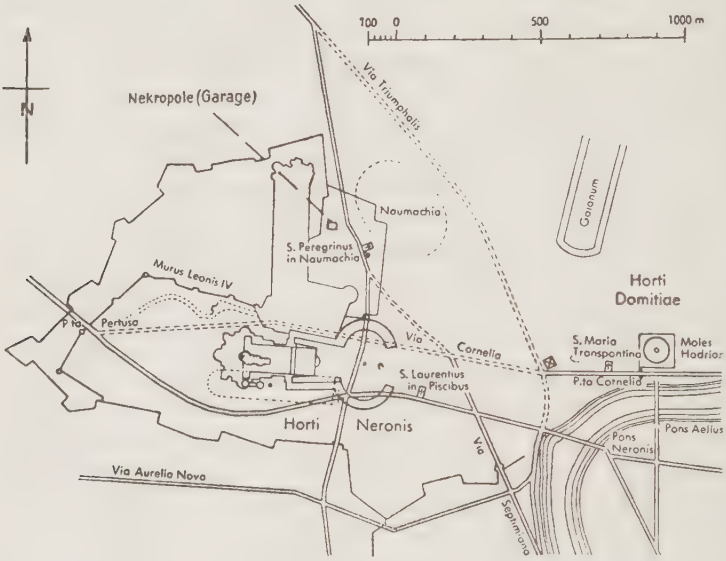

Abb. 1: Topographie des vatikanischen Gebietes

stattungsplatz des Petrus angesehen wird. 4. In der nordöstlichen Zone de Vatikanstadt wurde im Winter 1956/57 eine weitere Nekropole gefunden die vom 1. bis zum 3./4. Jht. benutzt worden ist[1]). – Dieser letzte Punkt sol im Zusammenhang von 2. besprochen werden. Im übrigen soll die an gegebene Reihenfolge für den Bericht leitend sein.

Zur Topographie

Die Einzelheiten der Topographie sind für unseren Zusammenhang nur an gewissen Punkten von Wichtigkeit, weshalb wir uns hier beschränken können. Die Probleme werden am besten von A. v. Gerkan (II: S. 27 ff.) und von A. Wotschitzky dargelegt (vgl. Abb. 1). Daß man den Circus Neros in den Tacitus die Christenverfolgung von 64 verlegt (Ann. XV, 44), mit dem Spaten noch nicht hat erreichen können, sollte nicht bekümmern, zu-

1) Vgl. hierzu den kurzen Bericht von B. Andreae in JdI 72 (1957) 207 ff. und den ausführlichen vorläufigen Grabungsbericht von F. Magi.

al seine Nähe durch eine aufgefundene Inschrift erschlossen werden kann. ie enthält den Testamentsauszug eines C. Popilius Heracla für seine Erben, ie beauftragt werden, diesem ein Grab ‚in vatic(ano) ad circum iuxta ionumentum Ulpi/Narcissi' zu errichten. Die Inschrift war auf einer Marmortafel[1]) über dem Eingang eines dem 2. Jht. angehörenden Mausoleums angebracht (Abb. 2: Raum A; vgl. die gute Abbildung der Inschriftentafel bei KIRSCHBAUM, Taf. 2).

v. GERKAN hat wohl Recht in der Annahme, daß der neronische Circus ar nicht ein mit monumentalen Mauern aufgeführter Bau gewesen sein uß, sondern vermutlich nur eine Privatanlage im Garten des Kaisers für n und sein Gefolge darstellte, vielleicht mit einigen Sitzreihen an der ielseite. Die alte Annahme, daß die Südmauern der Petersbasilika auf den Nordmauern des Circus ruhen, ist also zu korrigieren, ohne daß deshalb die Lage des Circus andernorts gesucht werden müßte (II: S. 29). In engstem Zusammenhang mit der Lage des Circus steht die Frage nach dem ursprünglichen Ort des Obelisken, der heute noch die Mitte des von Bernini gestalteten Petersplatzes einnimmt. Plinius hatte in seiner Historia Naturalis 36, 11, 74 von diesem Obelisken neben zwei andern von Augustus aus Ägypten mitgebrachten berichtet: ‚tertius est Romae in Vaticano Gaii et Neronis principum circo.' Er stand, wie man vermuten darf, auf der ‚Spina' des neronischen Circus. Bis zum Jahre 1586 befand er sich im Süden der Kirche, östlich der heutigen Sakristei, wie noch auf Stichen jener Zeit zu sehen ist (vgl. Abb. 1). Da sich bei den neuen Ausgrabungen keine Substruktionsmauern des Circus fanden, hat man eine bereits im Mittelalter geschehene Versetzung des Obelisken an diese Stelle vermutet und somit eine andere Lage des Circus zur Zeit des Martyriums des Petrus angenommen. Diese von TOYNBEE-WARD PERKINS und auch KIRSCHBAUM vertretene These würde die Voraussetzung dafür schaffen, daß in neronischer Zeit im Bereich der Nekropole unter der Peterskirche kein Circus lag und deshalb die Möglichkeit zu Bestattungen gegeben war. Eine solche Versetzung des Obelisken läßt sich als Möglichkeit natürlich nicht bestreiten, doch hat man keinerlei Argumente für eine Wahrscheinlichkeit beibringen können. Zur Obelisken- und Circusfrage äußerten sich zuletzt v. GERKAN (III: S. 80 f.) und zur Gegenposition TOYNBEE-W. PERKINS S. 20 A. 34, KIRSCHBAUM S. 14 ff. Nimmt man eine ursprünglich andere Lage des Circus an, so gerät man in die Schwierigkeit, die Inschrift des C. Popilius Heracla am Grabraum A: ‚in Vaticano ad circum' als nur die allgemeine Nähe bezeichnend interpretieren zu müssen. Es bleibt das Wahrscheinlichste, daß

1) Der volle lat. Inschriftentext bei KLAUSER, S. 40 A. 58; vgl. H. I. MARROU in DACL 15, 2 3299–3301 und TOYNBEE-WARD PERKINS S. 19 A. 28. Über diese und zwei andere Inschriften aus den Mausoleen handelten: F. CUMONT, F. DE VISSCHER und H. I. MARROU (Revue des études anciennes).

der neronische Circus an der auf Abb. 1 in punktierter Linie angegebene Stelle auf der Südseite der Basilika gelegen war.

Schwieriger liegt die Frage nach dem ursprünglichen Verlauf der Via Cornelia, die nach alten Angaben unter der Mittelachse der Kirche zu suchen wäre und die in alten Pilgerberichten mit der Lage des Grabes in Verbindung gebracht wird[1]). Die Ausgräber wollten die Straße südlich der Peterskirche so vorbeigehen lassen, daß von hier der Zugang zur Nekropole und dann zum Petrusgrab war. H. Lietzmann (Petrus und Paulus[2], S. 178 f.; vgl. auch seine Tafel 13) hatte angenommen, daß Petrus an der Via Cornelia bestattet war, die seiner Meinung nach direkt nördlich des Circus entlang lief, also genau durch das Gelände der Nekropole. Miss Toynbee hatte in JRomSt 1953 Circus und Via Cornelia südlich der freigelegten Nekropole ansetzen wollen (S. 8 ff.). v. Gerkan schließt diesen Verlauf der Via Cornelia mit Recht aus und vermutet, daß sie nördlich der Peterskirche entlang über den Mons Vaticanus geführt hat (vgl. Abb. 1).

Die Nekropole unter der Peterskirche

Von geschichtlicher Bedeutung sind, auch abgesehen von der ‚Petrusfrage', die rund 20 Mausoleen der heidnischen Nekropole, die unter der Peterskirche hart südlich der Mittelachse von Osten nach Westen sich erstreckt. Das Gelände ist nach Westen hin ansteigend (also in Richtung auf den jetzigen Hochaltar zu), und steigt außerdem noch – und zwar steiler – von Süden nach Norden. Entsprechend liegen die Grabbauten der Nekropole im Osten und Süden tiefer als im Norden und Westen. Der bisher ausgegrabene Bezirk umfaßt eine Fläche von etwa 60 × 20 m. Da sich in südlicher Richtung die vermutlich auch nach Nero erhaltenen Kaiserliche Gärten bis an den Tiber erstreckten und in der Gegend des späteren Mausoleum des Hadrian, der heute sog. Engelsburg, die Horti Domitiae lagen, so ist nicht mit zusammenhängenden Wohnsiedlungen in der Gegend zwischen den Gärten zu rechnen. Wohl hat man, abgesehen von den unter der Peterskirche freigelegten, zwei weitere Nekropolen innerhalb des vatikanischen Gebietes bisher ausgegraben: 1930 bereits waren Gräber beim Bau des vatikanischen Annona-Gebäudes gefunden worden und ergab sich die *Möglichkeit*, hier am Fuße des vatikanischen Hügels entlang nach Norden

1) Vgl. den frühmittelalterlichen Pilgerbericht bei G. B. de Rossi, La Roma sotteranea cristiana I (1864) 141: Loci martyrum: Primum Petrus in parte occidentali civitatis iuxta viam Corneliam ad miliarium primum in corpore requiescit. Vgl. auch H. Lietzmann, Petrus und Paulus[2], S. 178 A. 2.

en eventuellen Verlauf der Via Triumphalis zu vermuten[1]). Ferner ist kürzlich (1956/57) ein größerer Grabbezirk beim Bau einer Autogarage freigelegt worden (vgl. Abb. 1); die Entfernung zwischen Garagen-Nekropole und der unter den Petersgrotten beträgt 400 m Luftlinie[2]). Beide Bestattungsbezirke haben jedoch nichts miteinander zu tun, außer, daß sie beide auf dem Ager Vaticanus liegen. Man darf also nicht von diesen jüngst gefundenen und leichter datierbaren Gräbern, die nachweisbar in die neronische, vielleicht sogar augusteische Zeit zurückreichen, auf das Alter der zeitlich schwerer festlegbaren Grabbauten unter den Petersgrotten Rückschlüsse ziehen. Einen Bericht über die Funde unter dem ‚autoparco' gibt jetzt der Ausgräber F. Magi in Bd. II des Triplice Omaggio. Freigelegt wurden Mausoleen mit Urnenbeisetzung, die nach den Inschriften der Stelen ins 1. und beginnende 2. Jht. zu datieren sind. Man sieht aber auch hinein in den Übergang zur Erdbestattung seit der Mitte des 2. Jhts. Die ganze Anlage ist sehr eng in den abfallenden Hügel gebaut und offenbar von ärmeren Familien benutzt gewesen als die Nekropole unter den Petersgrotten. Die Inschriften bezeichnen die Bestatteten als Angestellte ‚Neronis Caesaris' und ‚de Hortis Servilianis'. Sodann errichtet ein ‚Nunnius Neronis Clau(di) Caes(aris) ser(vus) saltuar(ius)' sich und seiner Frau und seinem Sohn bereits zu Lebzeiten eine Stele, die somit eindeutig die Benutzung dieser Region in neronischer Zeit erweist. Nicht unerwähnt soll auch der brave Antonius Ponticus bleiben, dem seine Frau auf einer Stele rühmlichst bescheinigt, daß sie mit ihm 40 Jahre 6 Monate und 15 Tage ‚sine ulla querella' hat leben dürfen[3]). Die Münzfunde der Nekropole datieren von Augustus bis ins 3. Jht., die Mehrzahl gehört dem 2. Jht. an. Beachtenswert ist, daß sich keinerlei Spur von christlichen Gräbern gefunden hat. – Die Ausgrabungen, die technisch weniger schwierig auszuführen waren als die unter den Grotten, wurden mustergültig durchgeführt. Die Bodenfunde blieben vorerst am Grabungsort und ergänzen das eindrucksvolle Bild. Der offizielle und vollständige Bericht soll in den ‚Monumenti Vaticani di Archeologia e d'Arte' erscheinen. – Für die archäologische Seite der Petrus-Rom-Frage haben diese neuesten Grabungen und Entdeckungen Bedeutung, weil sie zeigen, daß in der Nachbarschaft der neronischen Gärten am Vatikan bereits zur Zeit des Nero eine Begräbnisstätte für Hofangestellte freigegeben war. Allerdings ist bei der Bewertung dieser Tatsache zu bedenken, daß mit größter Wahrscheinlichkeit die Garagen-Nekropole nördlich der Via Cornelia und vielleicht entlang der Via Trium-

1) Vgl. die Berichte von E. Josi in: Illustrazione Vaticana II, 3 (1931) 27 ff. und III, 17 (1932) 842 ff. Zu den Inschriften vgl. P. Styger, Die römischen Katakomben, 1939, Taf. 54. Zur Sache auch F. Magi, S. 90.

2) Vgl. F. Magi, S. 99.

3) Vgl. F. Magi, S. 97.

phalis lag und man vermuten darf, daß die Via Cornelia lange Zeit hindurch die nördliche Grenze zum Privatbereich der Kaiserlichen Gärten war.

Doch nun zurück zum eigentlichen Fundort, zur Nekropole unter der Peterskirche (vgl. Abb. 2). Sie besteht aus zwei Reihen von Grabbauten, die ihre Zugänge von Süden her haben. Anscheinend sind die Mausoleen im Westen älter, die im Osten jünger. Sie zeigen den Übergang von der Verbrennungs- zur Inhumationssitte, wie er sich in Rom in der Mitte des 2. Jht.s vollzieht, d. h. wir finden Urnengräber und daneben Arkosolien mit Sarkophagen und auch einfache Bodengräber. Die Urnen überwiegen, wobei zu bedenken ist, daß in nichtchristlichen Kreisen Roms die Verbrennung noch etliche Zeit weitergeübt wurde und daß andererseits, worauf mit Recht A. M. Schneider hinwies, orientalische Heiden und Juden sich der Verbrennungssitte niemals angeschlossen haben. Parallelen zu dem Typus dieser vatikanischen Grabbauten finden sich vor allem in der etwa gleichzeitigen Nekropole der Isola Sacra bei Ostia[1]). Der offizielle Bericht der Esplorazioni hatte nur einen kleinen Teil der Grabbauten unter der Peterskirche genauer besprochen, um sich auf den Bezirk zu konzentrieren, der für das Petrusgrab von Bedeutung ist, so daß die Ergänzung durch Toynbee-Ward Perkins zu begrüßen ist. Ihre Veröffentlichung gibt nicht nur eine kunstgeschichtliche Be-

Abb. 2: Nekropole unter der Konstantinischen Basilika

handlung der Gräbersymbolik für die in der Mehrzahl ins 2. und 3. Jht. zu datierenden Mausoleen, sondern auch eine sehr interessante soziologische und religionsgeschichtliche Analyse der hier vertretenen römischen Familien (bes. S. 105 ff.). Diese gehörten nicht den höheren Gesellschaftsklassen, sondern dem Mittelstand an, woraus sich auch das relativ seltene Auftreten von Sarkophagen und der länger anhaltende Brauch von Urnen erklärt. An Einzelstudien zu den heidnischen Mausoleen der vatikanischen Nekropole

1) Vgl. G. Calza, La necropoli del Porto di Roma nell' Isola Sacra, Rom 1940.

ssen sich noch nennen: A. Ferrua über die Mausoleen B, F und Z (La Civiltà cattolica 1941) und über C–H, Φ und X (ibid. 1942 sowie eingehender in Boll. della Commissione Arch. 1943); Ders. über I in den Atti d. Pontif. Accademia 1950; B. Apollonj Ghetti untersuchte die Mausoleen F (Roma 1, 1943) und I (Bollettino 1945); E. Kirschbaum: M (Das Münster 1949), und ebenfalls über M eingehend: O. Perler. Besonders gründliche Untersuchungen der Grabräume B, F und Z geben Toynbee-Ward Perkins[1]).

Auf den teilweise stattlichen Schmuck – Fresken und Stuckreliefs – von Wänden und Decken kann hier nur hingewiesen werden. Er bildet eine wesentliche und noch wissenschaftlich auszuwertende Bereicherung für die bisherige Kenntnis von der römischen Grabeskunst im 2. Jht. Die Denkmäler geben dem modernen Besucher einen tiefen Eindruck von der Bedeutung der antiken Religion im Angesicht des Todes, ja von der engen Verbindung von religio, Totenkult und Kunst. Zum Thema ist auch auf den schönen Beitrag von H. Speier in dem Heidelberger Sammelwerk ‚Vermächtnis der antiken Kunst' hinzuweisen. Das in diesem Zusammenhang von Toynbee-Ward Perkins gegebene Urteil über die Interpretation der römischen Grabsymbolik in Wandmalerei und Plastik, das sich vermutlich gegen eine Forschungsrichtung wendet, die sich auf F. Cumont in falschem Verständnis stützt, mit philosophischen oder gar psychologischen Begriffen arbeitet[2]), gilt mutatis mutandis auch für andere Gebiete, z. B. vor allem für die Interpretation der hellenistisch-jüdischen Kunst, aber auch für manche Auslegungen der frühchristlichen Grabessymbolik: „In der Behauptung, daß ein gewisses Motiv einen bestimmten Sinn hatte, fordert man vielmehr, daß es vermutlich von einem gebildeten Römer so interpretiert worden wäre. Es folgt jedoch nicht, daß ein großer Teil der römischen Grabsymbolik (wie bei vielen Völkern vorher und nachher) nicht Angelegenheit der Sitte, sondern bewußter Entwurf war. Gewisse Motive waren traditionell angebracht für Grabdekoration und ein Bestand im Repertoire der diese Gräber Dekorierenden" (S. 76).

Von den einzelnen Grabbauten im Umkreis des Raumes unter der Confessio ist der älteste das Mausoleum O der Matuccii, das auf etwa 120 datiert werden kann; es folgen dann die übrigen hier nicht in genauerer

1) Die Angaben entnehme ich J. Ruysschaert, Triplice Omaggio II, 4 f. – Die Bezeichnungen der Mausoleen, Gräber und Mauern der Nekropole unter der Peterskirche sind, wie in nahezu allen Publikationen, die des offiziellen Berichtes. Soweit ich sehe, haben nur A. M. Schneider in ThLZ 1952 und E. Schäfer in Ev. Theol. 1953 eigene durch Skizzen aufschlüsselbare Bezeichnungen benutzt. Und ferner hat neuestens A. Prandi, La zona archeologica, 1957, eine eigene Numerierung eingeführt.

2) F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des romains, Paris 1942.

Chronologie zu untersuchenden. Zwischen 160 und 170 scheint der Ausbau der Gräberstraße im wesentlichen abgeschlossen gewesen zu sein. Die einzelnen Mausoleen blieben anscheinend bis zum konstantinischen Frieden in Gebrauch. Die Frage liegt nahe, ob überhaupt erst um 120 das Gelände für Bestattungszwecke freigegeben wurde? Aber sie läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit beantworten. Sämtliche Gräber sind ursprünglich heidnisch, was der Verbrennungssitte entnommen und auch aus den Inschriften abgelesen werden kann. Eine Ausnahme stellt das ‚Juliergrab' M dar, dessen anfangs zwar ebenfalls heidnische Besitzer gegen Ende des 3. Jht.s christlich geworden waren. Nachträglich wurden das flache Kreuzgewölbe und die oberen Wandzonen mit Mosaikdarstellungen christlicher Themen versehen, worüber später noch einiges zu sagen sein wird (vgl. S. 320 f.). Die vermauerten Aschenurnen in der Rückwand dieses Raumes M erweisen noch die vorangehende heidnische Benutzung. Eine Ausnahme könnte ferner der Grabraum Q machen, jedoch bleibt eine klare Beweisführung offen[1]). Endlich sind singuläre christliche Bestattungen im 3. Jht. möglich, aber ebenfalls nicht zu beweisen[2]). Im großen und repräsentativen Mausoleum der Valerii (H) wurden – nach Abschluß der ersten Grabungen – von M. Guarducci noch zwei Entdeckungen gemacht, die in dem Buch ‚Cristo e San Pietro' publiziert sind. Zur Kritik vgl. J. M. Toynbee in JRomSt 43 (1953) 7 f.; J. Ruysschaert, RHE 49 (1954) 8 ff., und Klauser, S. 60 A. 112. Es handelt sich um Wandkritzeleien, die nachträglich in die besonders fein erhaltene Stuckwand eingetragen wurden: zwei ungeschickt gezeichnete Köpfe, einer davon schwerstens erkennbar (sie werden von G. als Köpfe Christi und Petri angesehen) sowie die Inschrift, zuerst in rot, dann in Kohle nachgezogen: ‚Petrus roga ... pro sanctis hominibus chrestianis (ad) corpus tuum sepultis'. Die Entdeckerin überschätzt das außerdem noch umstrittene Dokument, indem sie hier den letzten Beweis für die Nähe des historischen Petrusgrabes meint greifen zu können. Die von ungelenker Hand ausgeführten Zeichen wurden mit größter Wahrscheinlichkeit in konstantinischer Zeit von Arbeitern angebracht, die hier am Bau der Basilika wirkten und an die Nähe des Apostelgrabes glaubten. Diese Erklärung – m. W. erstmals von Miss Toynbee in JRomSt 43 (1953) S. 7 f. vorgeschlagen – ist von vielen Forschern übernommen worden. Ein Beitrag zur Klärung der Petrusfrage ist dieses Buch von G. nicht.

Wenden wir uns nunmehr dem entscheidenden westlichen Teil der Nekropole zu, so ist es angebracht, zunächst die vermutliche chronologische Abfolge der Bauten anzugeben, wie sie A. v. Gerkan (II: S. 35 ff.) sieht (vgl.

1) Vgl. A. v. Gerkan III: S. 87 A. 17.
2) Vgl. H. I. Marrou in DACL XV, 2, 3301 ff.

unsere Abb. 3). Die Baufolge ist nicht unwichtig für die Datierungsfragen des Raumes P, der von den Ausgräbern als Ort des Petrusgrabes angesehen wird. Geht man vom ältesten Bau, dem Mausoleum O aus, für dessen Errichtung v. Gerkan die Zeit um 120 annimmt, so ist das südlich gegenüber-

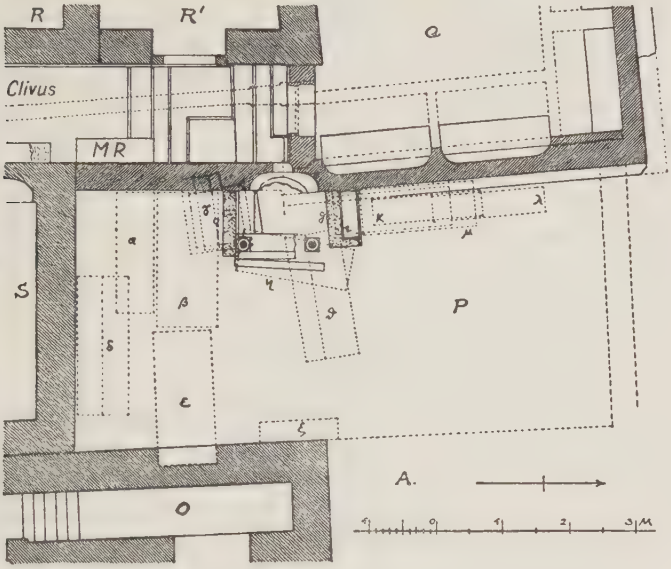

Abb. 3: Grundplan von Raum P und Umgebung

liegende Doppelmausoleum T–U jünger und ebenso der westlich angebaute Grabraum S, durch dessen Bau die Straße zwischen den beiden Fluchten unterbrochen wurde. Dieser Grabraum S wird noch vor 150 datiert, ebenso der Raum R. Beide hatten ihren Zugang von Süden her. R^1 liegt 1 m höher als R und hat keine Gräber, wohl aber Zisternen und war, wie mit Recht vermutet wird, für Totenkultfeiern vorgesehen. Die Räume S und R liegen 1,47 m voneinander entfernt und geben damit Raum für einen von Norden nach Süden abfallenden, zum Teil oder ganz überdachten *Clivus*, der auch den Zugang zum ungedeckten Grabplatz Q bildete. (Das Fenster in der Nische N^3 ist als richtiges Fenster zum Clivus anzusehen; vgl. v. Gerkan II: S. 43). Ein Entwässerungskanal unter dieser Stiege, der also den offenen Platz Q entwässern sollte, brachte vier Ziegel mit Stempeln aus der Regierungszeit Marc Aurels, also zwischen 140–161, zutage; entsprechend muß der Clivus in diese Zeit oder kurz danach datiert werden. Innerhalb dieser Gruppe ist Q die jüngste Beisetzungsstelle mit ausschließ-

lich Inhumationsgräbern, etwa auf 160 datierbar, also gleichzeitig m
dem Clivus. Die Zusammenfassung v. Gerkans (II: S. 37) lautet: „Di
Reihenfolge der Grabbauten wäre demnach folgende: um 120 zunächst C
dann nacheinander und im zeitlichen Spielraum bis 150 S, R–R[1] und vie
leicht gleichzeitig auch T–U, und endlich Q mit dem Clivus als Zugang
dessen Eingang ja deutlich an S angebaut ist. Die Bebauung ist also rech
rasch vor sich gegangen, denn der Clivus hat zum Glück eine gute Datie
rung in den Abdeckziegeln. ... Bei aller Vorsicht, um dem Fortschreite
der Bauten ausreichend Zeit zu geben, braucht man für den Kanal nich
über das Jahr 165 als äußerster Grenze herabzugehen, wodurch für de
gesamten Bauvorgang von O–Q ein Zeitraum von knapp 50 Jahren zu
Verfügung steht."

Von den Räumen O, S, Q und vom Clivus eingegrenzt ist nun der ebens
wie Q ungedeckte *Raum P*, auf den sich das Hauptinteresse konzentrier
Er ist nahezu 8 m lang und 4 m breit und war nur von Norden oder Nord
osten her zugänglich. Da in dieser Richtung der Hügel anstieg und diese
beim Bau der konstantinischen Basilika abgetragen wurde, fehlen Spuren
die eine volle Rekonstruktion der Umgebung ermöglichen könnten. Aus
geschlossen ist natürlich nicht, daß nördlich und westlich noch weiter
Mausoleen sich anschlossen. Die westliche Hauptwand, an deren Rückseit
der eben besprochene Clivus entlangführt, wird von der sog. *Roten Maue*
(Muro Rosso = MR auf Abb. 3, 4 u. 6) gebildet, die ihren Namen von der
innen und außen angebrachten Stuck mit rotem Verputz hat. An diese Rot
Mauer angelehnt fanden sich die Reste einer Säulen-Aedicula, die aber lei
der eine Rekonstruktion des ursprünglichen Denkmals nicht mehr mi
Sicherheit erlauben. Soviel etwa läßt sich sagen: In die Wand war ein
Nische von 0,72 m Breite, 0,21 m Tiefe und 1,40 m Höhe nachträglich ein
gelassen worden (N[2]; vgl. Abb. 5 u. 6). In dieser Höhe war nach Ansich
der Ausgräber (zur Problematik im Einzelnen vgl. v. Gerkan II: S. 43 f.
eine Travertinplatte angebracht, die von zwei Marmorsäulen mit Kapitelle
in 0,82 m Abstand von der Roten Mauer getragen war, von denen eine noc
in situ angefunden wurde. Darüber ist eine weitere und größere, regelmäßig
gebaute Nische (N[3]) von 1,12 m Breite und 0,92 m Höhe, in der sich da
zum Clivus führende Fenster befindet. Ein Giebel, wie er in den offizielle
Rekonstruktionen eingezeichnet ist (vgl. Esplorazioni S. 137–140 und Fig. 9
sowie Tav. G; siehe auch bei Klauser die Wiedergabe Abb. 7 und be
Kirschbaum Taf. 26), ist ausgeschlossen, weil das Fenster der Nische N
einen solchen nicht zuläßt[1]). Ferner fand sich unter dem Bodenniveau

1) Vgl. zur Diskussion J. M. C. Toynbee, JRomSt 1953, 21 f.; E. Kirschbaum
74 f. und 136 f. mit Taf. 26 und A. v. Gerkan III: 88 f. – Zu den Säulenaediculen
als Grabmäler vgl. man die auf christlichen Sarkophagen vor allem des 4. Jht.

ch die grob ausgeschlagene Nische N[1], die in ein später entstandenes ch ausläuft (vgl. Abb. 5).

Im übrigen weist nichts auf die einstige Bestimmung der Aedicula hin, ßer, was gewiß auch nicht unterschätzt werden darf, ihre Lage direkt ter der Palliennische der heutigen Kirche, wodurch angezeigt wird, daß r konstantinische Bau sich an dieser Säulen-Aedicula orientiert hat. Mit eser Orientierung der Basilika nahm man zweifellos eine große Schwierigit auf sich, da eine Errichtung der Kirche etwa 100–200 m weiter südch weitaus weniger Erdbewegungen und Substruktionen erfordert hätte. s ist also mit Grund zu folgern, daß man zu Konstantins Zeiten geglaubt t, unter der Aedicula das Petrusgrab zu besitzen. Die Ausgräber und e meisten mit den Ausgrabungen sich befassenden Veröffentlichungen terpretieren die Aedicula als ‚Memoria' und erkennen in ihr das von Gaius m 200 genannte ‚Tropaion'[1]). Eine die Stelle mit Sicherheit kennzeichnende Inschrift wurde nicht gefunden; ebensowenig ein Sarkophag mit den ebeinen des Apostels oder ein versiegeltes Grab oder etwa Spuren einer ultischen Verehrung am Orte. Damit entfällt zunächst einmal die ohnehin enig glaubwürdige Angabe des *Liber Pontificalis* (L. Duchesne I: 176) aus em 6. Jht., die unter Bischof Silvester von einer auf Grund seiner Bitte urch Konstantin durchgeführten Bestattung der Gebeine des Petrus erichtet: Konstantin habe den ‚loculus' mit den Überresten in einem ronzeblock von 1,50 m Seitenlänge einfassen lassen – es wird hinzugefügt: quod est immobile'! – und darauf ein Goldkreuz von 45 kg Gewicht erichtet. Sogar die Inschrift des Kreuzes wird berichtet: „Constantinus Augustus et Helena Augusta. Hanc domum regalem simili fulgore coruscans ula (circumdat)" und beigefügt: ‚scriptum ex literis puris nigellis in cruce psa'. Über dem Ganzen habe Konstantin Porphyrsäulen mit Weinrankenchmuck errichten lassen. Da diese Weinrankensäulen der konstantinischen asilika erhalten sind und ferner auch sonstige Notizen der Silvester-iographie, soweit sie Konstantin betreffen, oft als zuverlässig sich erwiesen, at man lange geglaubt, einen historischen Kern in der Angabe festhalten u müssen. Noch im Jahre 1936 veröffentlichte J. Wilpert eine im wesentichen auf dem ‚immobile' sich erhebende These und entwarf einen Bronzeoloß als Behälter, der ein Gesamtgewicht von 300 Tonnen haben sollte[2]). Nun, all diese an die Silvestervita geknüpften Hoffnungen und Konstruktionen sind heute endgültig erledigt. – Zur Sache vgl. auch E. Schäfer-Ev. Theol. 10 (1951), S. 467, und Klauser S. 31 ff.

so häufige Darstellung des Lazarus in einer Aedicula. Weitere Hinweise bei Toynbee-Ward Perkins S. 162 und Klauser S. 49 A. 83.

1) Zur Diskussion der Gaiusnotiz siehe den 1. Bericht in diesem Jahrgang: S. 220 ff.

2) J. Wilpert, La tomba di S. Pietro, Riv. d. Arch. Crist. 13 (1936) 27–41.

Die Gräber des Raumes P

Wenden wir uns nun dem Boden des Raumes P zu, in dem sich zahlreiche Inhumationsgräber fanden und das völlige Fehlen von Urnen, die auf Verbrennungssitte und damit nichtchristliche Familien verweisen würden, bemerkenswert ist. Das Hauptproblem liegt in der relativen und absoluten Chronologie der Funde. Es läßt sich in drei einzelne und doch sachlich untereinander verbundene Fragen gliedern: 1. Es ist zu fragen, wann die Säulen-Aedicula errichtet wurde; sodann: 2. wie die Bodengräber unter ihr zu datieren sind; und zuletzt: 3. Ist unter der Aedicula oder an anderer Stelle des Raumes oder vielleicht auch in der Nähe von Raum P ein auf die Gebeine des Petrus zu beziehendes Grab gefunden worden?

Mit diesen Fragen sind wir bei den eigentlich kontroversen Punkten der ganzen Grabung, obgleich es sich zunächst anscheinend nur um chronologische Feststellungen zu handeln scheint, die es doch möglich sein sollte in objektiver Weise für alle einsehbar zu machen. Die Schwierigkeit aber liegt bereits darin, daß der Bericht der ‚Esplorazioni' bezüglich der Angabe der Fakten nicht ohne Widersprüche ist, daß er Lücken aufweist und besonders, daß die Höhenangaben schwanken. Und da die Berichterstatter nicht deutlich zwischen Darstellung des Ausgrabungsganges und Feststellung des erhaltenen Tatbestandes einerseits und Interpretation im Blick auf die Petrusfrage anderseits scheiden, steht der Leser oft vor verwirrenden Differenzen zwischen Text und Skizzen. Diese Kritik am offiziellen Ausgrabungsbericht ist bereits von Miss Toynbee im JRomSt 1953 mit Recht geübt worden. A. v. Gerkan kommt das Verdienst zu, als Kenner der römischen Topographie und bewährter Ausgräber und Architekt die Esplorazioni wohl am kritischsten durchgearbeitet und soweit möglich auch berichtigt und ergänzt zu haben. Natürlich läßt sich v. Gerkan gegenüber sagen, er sei nicht bei der Ausgrabung dabeigewesen – eben weil sie ‚in clausura' vor sich ging – und vielleicht auch vor sich gehen mußte. Der Vorwurf wendet sich aber notwendig gegen die Berichterstatter selbst zurück, die ihre Pläne und Aufzeichnungen nicht so publiziert haben, daß sie jeder Kritik standhalten konnten. Die Diskussion läuft hauptsächlich zwischen Th. Klauser und A. v. Gerkan auf der einen und E. Kirschbaum auf der anderen Seite. Die Kritik hatten vorher bereits A. M. Schneider in der ThLZ (1952), E. Schäfer in der Ev. Theol. (1953) und P. Lemerle in La Nouvelle Clio (1950) und in der Revue Historique (1952) eröffnet[1]).

Bevor wir in die Einzelheiten der Diskussion eintreten, mag es klärend

1) Vgl. daneben auch die Kritik von H. Last, JRomSt und von O. Cullmann, Petrus S. 153 ff. Der Kritik v. Gerkans schließen sich in Einzelfragen Toynbee-Ward Perkins an, wenngleich sie die Folgerungen v. G.s ablehnen.

für den Leser sein, in groben Zügen *die Ausgräberthese* unter Verweis auf Abb. 3 und 4 zu umreißen: Die Anlage der ältesten Gräber des Raumes P führt ins 1. Jht. Und zwar sind γ, ϑ und ι sowie bald darauf auch η so angelegt worden, daß ein Quadrat ausgespart wurde. Also mußte hier ein Grab geschont und damit das römische Recht, das eine violatio sepulcri unter Strafe stellt, respektiert worden sein. Die sehr früh entstandene Schutzmauer m^1, die an der Innenseite verputzt ist, bestätigt dies. Die in der Tiefe gefundenen Knochen bestätigen die Vermutung, daß hier ursprünglich tatsächlich ein Grab war, und die an dieser Stelle weniger tief reichende Rote Mauer zeigt auch, daß man einen Grabplatz übermauern wollte, der ursprünglich bis unter den Clivus reichte. Die Errichtung der Roten Mauer um 160 wollte den Grabplatz P ordnen und das ausgesparte Quadrat schützen, deshalb die mit der Errichtung der Mauer eingeplante Nische und sofort mitgebaute Aedicula. Gleichzeitig mit der Roten Mauer und der Aedicula wurden sowohl der Clivus als auch der Grabraum Q angelegt, während O, S, R–R^1 bereits vorher, und zwar Anfang des 2. Jht.s, angelegt wurden. Da die Gräber γ, ϑ und ι ins 1. Jht. reichen und als Inhumationsgräber vermutlich christliche Inhaber hatten, ist die Annahme evident, daß hier unter der Aedicula im ausgesparten Quadrat das historische Grab des Petrus lag. Die Frage, ob die aufgefundenen Knochen die Reliquien des Apostels Petrus sind, ist nicht entscheidend für die Definition des authentischen Grabplatzes und für die Deutung des archäologischen Befundes. – Gewiß ist diese Sicht als Ganzes auf einen Indizienbeweis aufgebaut, dem man eine Geschlossenheit und Wahrscheinlichkeit dann nicht absprechen kann, wenn die Einzelfakten richtig wiedergegeben und interpretiert, sowie mögliche Einwände geklärt sind. Wir wenden uns den kritischen Einwänden zu und nehmen die oben definierten drei Einzelfragen auf:

Ad 1. Die *Datierung der Säulen-Aedicula* im Raum P hängt von der Einordnung der sogenannten Roten Mauer ab, die der Raum mit dem Clivus – einer Stiege, die den Raum Q von Süden her zugänglich macht und dem steilen Hügel entsprechend nach Norden stark ansteigt – gemeinsam hat (eine Rekonstruktion bei Klauser Abb. 4, Kirschbaum Abb. 31). Sie fällt auf durch den Knick an der Stelle, wo vom Innern des Raumes P aus die Nische eingelassen wurde. Die Mauer war im Zusammenhang mit der Ostmauer von Q errichtet und ist abgeknickt, um die Ecke von S zu erreichen (Gerkan II: S. 39). Die Berichterstatter der Esplorazioni (S. 119–131) wollen die Rote Mauer nicht zum Zweck der Erstellung von Q, sondern als Rückwand der Memoria erbaut sehen. v. Gerkan anderseits urteilt, daß das Fenster in der Nische N^3, welches beim Bau der Roten Mauer sofort mitentstand, der Ausgangspunkt war, um die Säulen-Aedicula nachträglich an dieser Stelle zu erbauen, und trägt dafür m. E. einleuchtende Gründe (II:

S. 42 ff.) vor. Die Datierung der Roten Mauer selbst mit Q und dem Clivus wird von der Mehrzahl der Forscher einschließlich der Ausgräber mit ca. 160–165 angegeben[1]). Hier besteht also kein wesentlicher Dissensus. Für die an- oder eingefügte Aedicula, den Memoria-Vorbau im Raume P, fehlen die Anhaltspunkte für eine genauere Angabe dann, wenn man sie für sekundär eingebaut hält. v. Gerkan (III: S. 88) nimmt die Zeit um 180 für den Bau der Aedicula an, also in der Zeit zwischen der Entstehung der Roten Mauer und der Notiz des Gaius. Klauser optiert für „spätestens 165". Das Ergebnis der Diskussion ist m. E.: Clivus und Rote Mauer wurden mit Q zwischen 160 und 165 erbaut. Die Aedicula wurde innerhalb der beiden anschließenden Jahrzehnte errichtet.

Ad 2. Entscheidend ist die Beantwortung der Frage nach dem *Alter des frühesten Inhumationsgräber* im Raume P. Von den Ausgräbern werden sie sämtlich als christlich angesehen und die ältesten, die um das ausgesparte Quadrat herumliegenden, ins 1. Jht. datiert. v. Gerkan schreibt (II: S. 41): „Es besteht Einigkeit, daß von ihnen die Mehrzahl, und zwar α, β, δ, ε und ζ wie auch $\varkappa$, λ und μ nachkonstantinisch oder wenigstens erst später entstanden sind. Auch für ι muß dasselbe trotz seiner tiefen Lage gelten, denn Q hat bereits bestanden, und seine Fundamentvorlage ist für das Grab abgeschlagen worden. Es bleiben nur die Gräber γ, η und ϑ, für die eine frühe Entstehung, sogar noch das 1. Jht., in Anspruch genommen wird, und sie sollen einen kleinen Raum unter der Memoria begrenzt und geschützt haben, der die Stelle des Apostelgrabes wäre."

Der Blick auf die Grundrisse von Abb. 3 und 4 zeigt nun in der Tat eine auffallende Gruppierung der Bodengräber γ, η und ϑ, zu denen auch noch ι zu nehmen ist, eben weil sie unter der Aedicula einen viereckigen Raum auszusparen scheinen. Von selbst stellt sich die Frage, ob hier vielleicht ein tiefer liegendes Grab geschützt werden sollte. Es wäre dies möglich, da außerdem noch die Rote Mauer unter der Erde die Einbuchtung der Nische N[1] hat, unter der eine Durchbrechung der Mauer sich zeigt, und ferner einen Hohlraum, in dem einige menschliche Knochen gefunden wurden (vgl. auf unseren Abb. 5 A und 6 die mit ⊕ markierte Stelle unter N[1]).

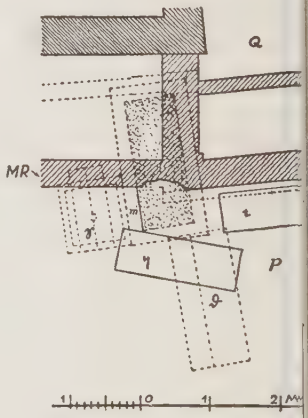

Abb. 4: Überbauung des vermuteten Grabes

1) Vgl. E. Kirschbaum, S. 77 f., und Toynbee-Ward Perkins, S. 141.

Es wird zwar von den Ausgräbern nicht behauptet, daß man in diesen Knochen die Gebeine des Apostels Petrus gefunden habe, doch wird auch nicht ausgeschlossen, daß sie es sein können. Nach Herausgabe der Esplorazioni hat man die Knochen untersuchen lassen. Kirschbaum (S. 88) schreibt dazu: „Unter der Roten Mauer, genau da, wo sie in ihrer Grundmauer den dreieckartigen Einbruch zeigt, wurde ein Häuflein menschlicher Gebeine wie versteckt in der Erde gefunden. Sie lagen übereinandergewürfelt und gingen etwa 30 cm in die Tiefe. Diese Gebeine sind nicht etwa zusammengelegte Reste verschiedener Gräber, sondern gehören nach dem Urteil der zuständigen Fachgelehrten zu dem Skelett eines einzigen Menschen, und zwar eines alten, kräftigen Mannes. Mehr wird sich wohl nie darüber erfahren lassen." – Hinzugefügt werden soll noch, daß kein Schädel bei den Knochen gefunden wurde. Bekanntlich besagt die Tradition, worüber später noch zu berichten ist, daß die Köpfe von Petrus und Paulus in der Lateranbasilika als Reliquien aufbewahrt werden. Der Knochenfund, wenn es sich wirklich um die Gebeine des Petrus handelte, würde also die Tradition bestätigen (vgl. hierzu Kirschbaum S. 198 f.). Es wird nun mit Entschiedenheit von den Ausgräbern gesagt, daß hier im Bereich von N[1] und Hohlraum und *ι* das Petrusgrab ursprünglich gewesen sein müsse. Allerdings wird es tiefer angenommen als der Hohlraum. Wieder Kirschbaum (S. 88): „Allerdings muß gesagt werden, daß die Lage der Gebeine nicht die ursprüngliche sein kann. Sie sind zu einem Häuflein zusammengerafft und wohl bewußt unter die Mauer geschoben worden. Dabei ist ihre Lage höher geworden, als das Grab, zu dem sie gehörten, gewesen sein kann."[1])

Der erste Eindruck eines unbefangenen Beobachters ist, daß eine solche Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann. Die Bodengräber mit ihrer großen Einfachheit, ja Ärmlichkeit, und ihre planlose Anlage wirken „echt". Die willkürliche Festsetzung eines Bestattungsplatzes für den Apostelfürsten in späterer Zeit hätte sich ein besseres Milieu gesucht. Das Fehlen von Urnen, die eine heidnische Verbrennungssitte belegen würden, könnte für eine christliche Anlage des ganzen Raumes sprechen. Die mehrfachen Eingriffe durch bauliche Verbesserungen im Boden wie an der Aedicula, die durch das 2. und 3. Jht. sich erstrecken, bezeugen ein kontinuierliches Interesse an der Örtlichkeit. Und schließlich muß ja die Aedicula auf irgendein

---

1) Zu diesem letzten Satz macht K. (S. 231, A. 49) die Notiz: „Man kann deswegen auch von der Lage der Gebeine aus keine Niveauvergleiche anstellen, um die Unmöglichkeit des Apostelgrabes zu beweisen." Hiergegen muß gesagt werden, daß niemand m. W. aus der Höhenlage der gefundenen Knochen Beweise für das Apostelgrab zieht, sondern wenn Schlüsse gezogen werden, dann aus den fehlenden Befunden in der für das 1. Jht. anzusetzenden Tiefenschicht.

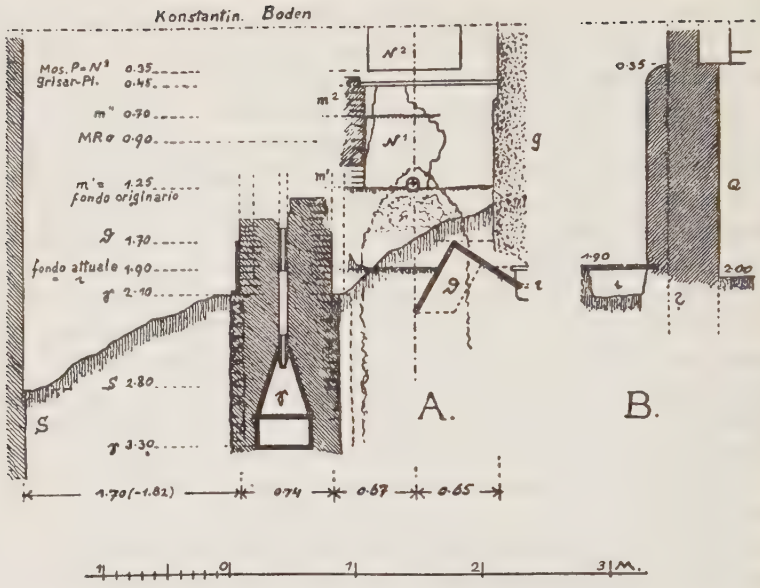

Abb. 5: A. Süd-Nord-Schnitt des Gräberbereichs unter der Aedicula.
B. Lage von Grab ι zu Q

Grab Bezug haben, wenn sie nicht nur Kenotaph sein soll. Das zuerst Entscheidende aber, wovon die Schlußfolgerungen abhängen, ist die zeitliche Ansetzung der vorhandenen Gräber und Mauern. Und hier liegt die ganze Schwierigkeit der Überprüfung. Das Gelände fiel natürlich auch im Raum P sowohl von Norden nach Süden wie auch von Westen nach Osten ab, woraus sich nicht nur die Steilheit des Clivus, sondern auch z. T. der im Schnitt von Abb. 5 A und 6 zu erkennende Niveauunterschied der Gräber erklärt. Das Fehlen von Inschriften erschwert die Datierung. Bei Grab ϑ allerdings war ein Dachziegel mit einem Stempel verwendet worden, der in vespasianische Zeit weist. Er wird von den Ausgräbern und Toynbee-Perkins sowie Kirschbaum u. a. als Beleg für die Entstehung des Grabes im 1. Jht. genommen. Gewiß ist ϑ das ärmlichste Grab: Über dem Leichnam waren dachförmig 6 Ziegel gelegt – eine auch in Grabanlagen der Isola Sacra und jetzt in der Garagen-Nekropole vielfach angetroffene Sitte. Die Tiefe des Grabes aber ist 1,35 m unter dem durch Aufschüttung mit Füllerde bei der Planierung der Grabräume erzielten Bodenniveau von P in der 2. Hälfte des 2. Jhts.; bei Ansetzung des Grabes in vespasianische Zeit würde es sogar oberhalb des gewachsenen Bodens zu liegen kommen. Man muß des-

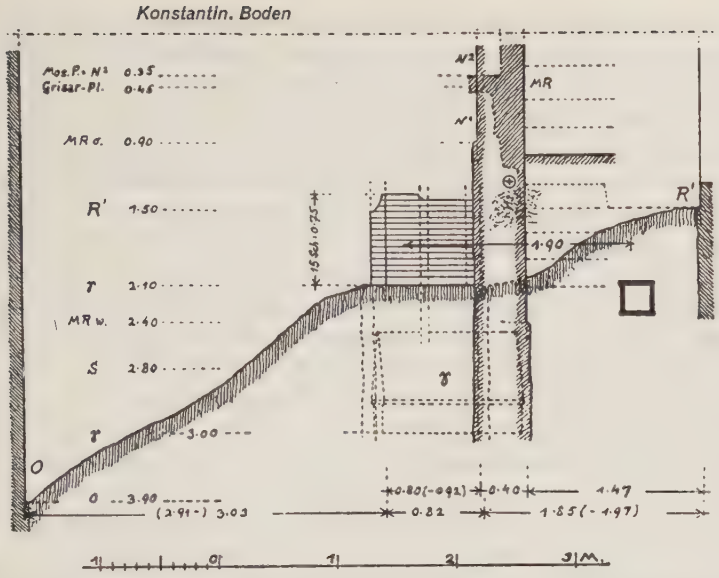

Abb. 6: Ost-West-Schnitt durch Gräberbereich Raum P und durch Clivus

halb annehmen, daß der vespasianische Ziegel ein wiederverwendeter ist[1]). Das tiefste Grab ist zweifellos γ – es scheint auch das älteste des Raumes P zu sein. Der Größe nach ein Kindergrab, hat es über einem Tonsarg einen aufgebauten Grabaltar, von dem eine Libationsröhre ins Grab hinabführt. Das Grab selbst war bereits teilweise von der Roten Mauer überbaut worden (vgl. Abb. 6) und muß deshalb älter als diese sein, ist dann leider bei der Ausgrabung zerstört worden. Es wurde zunächst dem 1. Jht. zugewiesen, wird aber jetzt auch von Kirschbaum (102 f. und 218) und J. Ruysschaert (Omaggio II: S. 24) als Grab des 2. Jht.s anerkannt, da nachträglich A. Prandi an einem Ziegel einen auf die Jahre um 123 weisenden Stempel entdeckte. P. selbst spricht sich für eine Datierung in die Mitte des 2. Jht.s aus, ebenso v. Gerkan[2]). Außerdem ist dieses Grab heidnisch. Diese von A. M. Schnei-

1) Kirschbaum S. 85 f. hält Wiederverwendung für unwahrscheinlich, da auch ein ärmster Mensch sechs Ziegel sich neu beschaffen könne. Er datiert also dieses Grab auf 69–79. Zu bedenken ist, daß sonst *gar nichts* auf eine Bestattung in der Nekropole im 1. Jht. weist. Eine Wiederverwendung schien auch Miss Toynbee im JRomSt 1953, 15 f. nicht auszuschließen.

2) Zu der Datierung von γ in die Mitte des 2. Jht.s waren A. M. Schneider (ThLZ S. 324) und v. Gerkan (II: S. 41 f.) u. a. bereits vor der Ziegelentdeckung Prandis gelangt, und zwar durch die Anwendung der für römische Mauern aus-

der, E. Schäfer, v. Gerkan, Klauser und auch Toynbee-Ward Perkins (148 ff.) anerkannte Interpretation sollte nicht mehr in Frage gestellt werden. Die Ausgräber hatten die auf heidnischen Totenkult verweisende Libationsröhre von γ für Christen für möglich gehalten, weil nachweislich in S. Sebastiano im 4. Jht. die Verbindung von Grabaltar und Libationsröhre bei Christen einmal vorkommt[1]). Kirschbaum (S. 104) schreibt in diesem Zusammenhange: „Es geht bei unseren Gräbern um die ältesten christlichen Gräber, die wir überhaupt besitzen. Wir haben also nicht das Vergleichsmaterial, das uns erlauben würde, die Bestattungsform von γ als selten, geschweige denn als für Christen unmöglich zu bezeichnen." Aber das ist doch wohl eine petitio principii, gilt es doch erst zu beweisen, daß eines der ältesten Gräber von Raum P ein christliches ist! Außerdem muß v. Gerkan zugestimmt werden, wenn er (III: S. 85) betont, daß es im 1. Jht. auch bei heidnischen Gräbern keine Libationsröhren gab, weil eben Verbrennungssitte vorherrschte und bei der Annahme, daß hier ein christliches Grab in der Mitte des 2. Jht. eine solche aufweist, „die groteske Konsequenz" sich ergebe, „daß diese Vorrichtung von den Christen in Rom eingeführt und dann erst von den Heiden übernommen sein müßte". Wenn ich nicht falsch orientiert bin, gehören auch sämtliche zahlreich in der Garagen-Nekropole gefundenen Libationsröhren dem späten 2. und dem 3. Jht. an. Gehört nun aber das heidnische Grab γ kurz vor die Mitte des 2. Jht.s – etwa um das Jahr 140 – so müßte ein in neronischer Zeit angelegtes Petrusgrab entscheidend tiefer gesucht werden, als es die bisher durchforschte Bodenschicht erlaubte. Und weiter bedeutet dieses chronologische Resultat, daß selbst die Annahme eines in bisher unerforschter Tiefe liegenden Petrusgrabes die Unwahrscheinlichkeit gegen sich hätte, daß man Petrus an einer Stelle bestattet hätte, an der erst 60–90 Jahre später eine Nekropole entstand. Die Datierung von γ bedeutet ferner, daß die höher gelegenen Gräber ϑ und η nicht älter sein können: γ und ϑ liegen parallel in verschiedenen Höhen, während η noch höher liegend schräg über ϑ sich erstreckt.

Es fand sich ferner noch parallel zu γ, und zwar zwischen der Roten Mauer und den Tonkasten des Grabes η, das 57 cm lange dreischichtige *Ziegelmäuerchen* m^1 (vgl. Abb. 5). Da es westlich abgehauen ist, muß m^1 vor die Rote Mauer datiert werden. v. Gerkan (II: S. 47) sieht in ihm die

---

gearbeiteten Ziegelmeßmethode, die E. B. van Deman 1912 in AJA 16, 230 ff. und 378 ff. vorgelegt hatte. Die Kritik Kirschbaums (S. 233 A. 31) richtete sich hiergegen. v. Gerkan (III: 85) betont erneut und mit vollem Recht die Zuverlässigkeit und sogar Unumgänglichkeit der Demanschen Meßmethode zur Datierung von Ziegelmauern.

1) Vgl. P. Styger, Die Römischen Katakomben, 1932.

üngere Ummauerung von γ, die in einem Zeitpunkt gemacht wurde, als das Gelände anwuchs. Die Ausgräber möchten in m^1 den Rest einer zum Schutz des wahren Apostelgrabes im ausgesparten Quadrat angelegten Mauer erkennen, da nach der jetzigen Lage m^1 den Hohlraum vor einem Einbruch von Füllerde in der Tat schützt. Sie müssen freilich zur Durchführung dieser Hypothese ähnliche Schutzmäuerchen an der West- und Nordseite annehmen und nach Osten das (hierzu wenig geeignete) Grab η als möglichen Schutz einsetzen. Und außerdem müssen die Ausgräber bei einer Orientierung der Mauer m^1 nach dem Hohlraum hin die Tatsache übergehen, daß das Mäuerchen gerade auf seiner Nordseite – also zum Hohlraum hin – stukkiert und bemalt war. Das ist nur sinnvoll, wenn hier das Mäuerchen seine Außenseite hatte! Auch m^1 gehört ins 2. Jht., was zusätzlich von der Ziegelmeßmethode bestätigt wird.

Mit all diesen detaillierten – und hier doch nur in wesentlichen Punkten zusammengefaßten – Feststellungen ist aber noch nicht das „*Mauerloch*" unterhalb der Nische N^1 erklärt (Abb. 5 A u. 6). Die Ausgräber erkennen darin die bei Errichtung der Roten Mauer erfolgte Übermauerung eines ursprünglich von Raum P bis in den Clivus reichenden Bodengrabes, nämlich des historischen Petrusgrabes (Esplorazioni S. 120 f.). Klauser hält es nicht nur für wahrscheinlich, sondern für sicher, „daß ‚Nische' und Loch entstanden, als man auf der Suche nach dem Petrusgrab den Boden durchwühlte. Das könnte in der Zeit unmittelbar vor Errichtung der Aedicula und erneut in den Tagen Konstantins gewesen sein" (55). v. Gerkan nimmt die Mitte des 3. Jht.s für die Entstehung des Mauerdurchbruchs an. Im Gegensatz dazu steht erneut Kirschbaums (87 ff. und 108 f.) Auffassung, daß es sich bei dem Loch um eine bewußte dreieckige Aussparung eines ‚Hindernisses' – gegeben durch das hier anzunehmende Grab Petri – beim Bau der Roten Mauer handele, und daß der in der Nähe gefundene Hohlraum eben der letzte Hinweis auf ein solches Grab sei. Die nicht unwichtige Frage, ob die Rote Mauer das Fundament für ein ursprünglich vorhandenes Grab unterbricht, oder ob es sich um einen gewaltsamen späteren Durchbruch handelt – Klauser, S. 54 A. 97, nennt es ‚einen wunden Punkt' der Ausgrabungen – nimmt zuletzt v. Gerkan III: S. 89 f. (vorher bereits II: S. 43 und Klauser S. 52 ff.) noch einmal auf: „Von einer gewollten Überbrückung kann keine Rede sein, weil das Mauerwerk des ‚Dreiecks' rohe Zerstörung ist; nicht nur üblich, sondern obligatorisch ist in solchen Fällen eine Überwölbung, doch hätte man sich auch bei der geringen Spannweite mit einem Steinbalken begnügen können. . . . Die Überbrückungshypothese ist die voreilige Deutung eines leider ungenügend untersuchten Befundes." Mit dieser Erklärung wird hinfällig die These eines vorgegebenen und in der Auswirkung nachweisbaren Grabes, auf das die Rote Mauer und die Gräber γ, ϑ, η hätten Rück-

sicht nehmen müssen und das durch die Stützmauer m^1 sowie durch z
postulierende weitere Mäuerchen beschirmt worden sei.

Ad 3. Es bleibt freilich das unerklärliche *Aussparen des ‚misterioso qua-drato'* unter dem Tropaion, das außerdem noch zur Anbringung einer Boden
platte führte, die in der schrägen Richtung von γ und ϑ und parallel z
diesen in der Richtung auf die Rote Mauer genau unter dem Tropaion un
über dem ausgesparten Quadrat angebracht wurde. Nimmt man mit de
Ausgräbern an, daß hier das Petrusgrab lag und deshalb die Aussparun
erfolgte, so müßte es als Grab eines ausgewachsenen Mannes die Länge vo
1,80 m haben. Das aber würde bedeuten, daß es nur zu einem Drittel unte
dem Quadrat und mit den übrigen zwei Dritteln unter der Roten Maue
dem Clivus und dem Eingang zu Raum Q gelegen hätte. Bei dem Bau de
Roten Mauer und dem Clivus wäre es also zu zwei Drittel zerstört worde
(vgl. Abb. 4). Natürlich stellen sich bei solchen Überlegungen – mit v. Gerkan, III: S. 91 – die Fragen: Warum hat man dann nicht Raum Q so nac
Norden gelegt (1 m wäre nötig!), daß das angenommene Grab als Ganze
überdeckt bzw. überwölbt werden konnte? Oder, was ebenfalls technisc
möglich war, warum hat man nicht, falls die Besitzverhältnisse den Bau de
Clivus und des Raumes Q nicht anders zu führen erlaubten, die verstreute
Knochen in einem Ossuar unterhalb der Aedicula umgebettet und zusammen
gefaßt? Aber es genügt m. E. zur Erklärung, daß die Erbauer der Säulen
Aedicula im Bodenbereich, der unter der Bodenplatte geschützt liegt, da
Grab *annahmen*, das sie mit der Memoria ehren wollten. Ob sie hier vo
Errichtung des Denkmals den Boden durchsucht haben oder nicht, ob si
vielleicht sogar in tiefere Schichten als die modernen Ausgräber vorgestoße
sind oder nicht, vermögen wir nicht zu sagen. Die abschließende Ansich
v. Gerkans (III: S. 91f.) ist: „Um 180 etwa ergab sich die Möglichkeit, den
Apostelfürsten hier ein Denkmal zu errichten, wobei die Wahl des Platze
auf Vermutungen und heute nicht mehr zu übersehenden Kombinatione
beruhte: aber es ist kein Grab, sondern ein Gedächtnismal. Man fand be
den Bauarbeiten im Erdreich das Mäuerchen m^1, das schon durch da
Grab aus seiner Lage gerissen war, damals der einzige Anhalt für die vo
den Ausgräbern betonte Orientierung der Grabanlage, und es mag sein, da
man es mit der gleichen Naivität für eine Spur des Apostelgrabes hielt."

Man mag einwenden: Warum so skeptisch? Ist doch der Hohlraum da
neben dem menschliche Knochen liegen, und darunter sind noch einma
30 cm Füllerde mit Knochenresten! Warum also nicht zugestehen, daß hie
die Antwort auf die Petrusfrage ist? Die Antwort muß sein, daß man i
der Bodenschichtung unter der in der zweiten Hälfte des 2. Jht.s angelegte
Aedicula in dieser Höhe kein Petrusgrab suchen darf, denn an dieser Stell
liegt Füllerde des 2. Jht.s, die vermutlich von der Anlage von Q oder der

livus herrührt. Der Bodenschichtung nach müßte ein Petrus-Grab mindestens 1,50 m tiefer liegen! Selbst Kirschbaum schreibt ja (siehe oben S. 309) in Korrektur der Esplorazioni, daß Hohlraum und gefundene Gebeine höher und als das Grab ursprünglich gewesen sein kann. Das heißt aber: Er postuliert eine Aufwärtsbewegung der Gebeine, die mit einem Suchen nach Reliquien erklärt werden könnte. Aber auch für eine solche Erklärung fehlt jede dem archäologischen Befund ablesbare Begründung.

Schließt man sich in der Auseinandersetzung um die baugeschichtliche Folge der Mausoleen und um die Datierung der Gräber A. v. Gerkan an, so entfällt zwar die Zurückführung der Tradition des Platzes bis auf Petrus und auch dessen Bestattung an der ausgegrabenen und durchforschten Stelle, aber es bleibt gleichwohl eine *Möglichkeit* offen: Die Ansetzung nämlich der Säulen-Aedicula zwischen 160 und 180 und ihre Interpretation als Denkmal Petri und weiter die Auffassung, daß Gaius dieses jetzt freigelegte Monument mit dem ‚Tropaion' gemeint hat – vorausgesetzt natürlich, daß dieser Ausdruck auf ein Monument verweist (dazu oben S. 220 ff.). Es könnte etwa vermutet werden, daß man, einer mündlichen Überlieferung der christlichen Gemeinde Roms folgend, den Platz P um die Mitte des 2. Jht.s erwarb, weil hier Petrus nach seinem Martyrium bestattet worden sein sollte, oder auch nur, weil hier in der Nähe der Martyriumsort gewesen ist. Nach Erwerbung des Platzes errichtete man die bescheidene, aber doch auch würdige Aedicula als Gedächtnisstätte für Petrus. Vielleicht sogar wußte man in der Gemeinde bald selbst nicht mehr, ob ‚Gedächtnisstätte' oder ‚Grabplatz', und spiegelt unsere Interpretationsweite von *τρόπαιον* genau das unsichere Wissen der damaligen Gemeinde wider. Klauser schließt sich ebenso wie v. Gerkan der Identifizierung der Aedicula mit dem Tropaion des Gaius an, wie sie von den Ausgräbern, von Toynbee-Perkins und den meisten Autoren vollzogen wird. Vorsichtiger ist H. Last, der die Möglichkeit offen läßt, ob Gaius in seiner von Euseb überlieferten Argumentation unsere Säulen-Aedicula meine. E. Schäfer brachte in seinem Aufsatz von 1951 den Fund nicht mit dem Tropaion zusammen und lehnte 1953, nach Erscheinen der Esplorazioni, eine derartige Identifizierung ab. Er setzt den Bau der Aedicula später an (S. 312 f.), offenbar erst im 3. Jht. P. Lemerle, Rev. Hist. 1952, 219, sieht in der Aedicula ein heidnisches Grabmal, und H. Torp ein zum Grab *η* gehöriges Denkmal. A. M. Schneider, ThLZ 1952, Sp. 326, bringt zwar das Denkmal mit dem Tropaion des Gaius zusammen, aber im Sinne einer reinen Gedächtnisstätte für den in der Nähe hingerichteten Apostel, und vermutet, daß niemals ein Grab oder gar Petrusgrab unter dem ausgesparten Quadrat lag.

Fragt man sich, was eigentlich als Beweis für die Erbauung des Monumentes durch Christen vorgebracht werden kann, so vermag ich Stichhaltiges

nicht zu erkennen. Das erste Hauptargument, daß christliche Gräber i
1. Jht. hier eine alte Grabstätte umbaut hätten, mußte aus chronologisch
Gründen preisgegeben werden; das zweite wäre die Tatsache, daß der ko
stantinische Basilikenbau sich offensichtlich hier orientiert hat; aber d
könnte natürlich auch Ergebnis einer späteren, der Säulen-Aedicula z
gewachsenen, interpretatio christiana sein. Die Unsicherheit hinsichtlich d
Bewertung der Funde äußert sich auch bei H. Gregoire, der die Ansic
vertreten hat, die Christen hätten am Ausgang des 2. Jht.s die Grabstät
der Valerii (H) als Grab des Petrus angesehen, und der folgerichtig au
hier das Tropaion des Gaius lokalisiert. Ist auch diese These die Fol
einer Überschätzung der von M. Guarducci entdeckten Graffiti und sch
wegen deren konstantinischen Ursprunges und des bis 300 nachweisbare
heidnischen Besitzes des Mausoleums unhaltbar, so ist diese Meinung do
ein Zeichen für die Fraglichkeit der *für* Raum P sprechenden Evidenzen.

Schließlich ist noch auf die eigenartige Bauweise der Säulen-Aedicula hi
zuweisen, deren Platte in der Ausgräberrekonstruktion 1,40 m hoch la
also für den sich nähernden Besucher in Brusthöhe war. Ein Gebrauch a
mensa war ausgeschlossen und auch ein knieendes Verweilen wäre nic
ohne hinzuzudenkende Bauteile vorstellbar. Aber an Totenmahle od
Knieen wird auch schwerlich zu denken sein, da eben der Märtyrerkult er
im 3. Jht. einsetzt. Zur Diskussion dieser Frage vgl. A. Ferrua in: D
Civiltà cattolica 1952; E. Peterson in: Schweizer Rundschau; A. v. Ge
kan II: S. 95 f. und Klauser S. 49 A. 81.

Das Dilemma der sekundären Berichterstatter ist überall im Grunde d
gleiche: Die Schichtenchronologie im Umkreis der Säulen-Aedicula ist n
noch von erfahrenen Ausgräbern und Architekten wie v. Gerkan strat
graphisch annähernd zuverlässig zu rekonstruieren. Die notwendigen Unte
lagen zur Überprüfung werden in den Esplorazioni nicht derart gebote
daß die behauptete Geschichte der Gräber und Mauern mit der Bode
geschichte im Einklang steht. Es bleibt uns deshalb nur übrig, den sine i
et studio vorgelegten Überprüfungen v. Gerkans kritisch zu folgen un
aus dessen Bestandsaufnahme dann die eigenen Schlüsse zu ziehen – od
aber auf eine stichhaltige Widerlegung v. Gerkans zu warten. Das U
befriedigende liegt darin, daß man gerade am entscheidenden Punkt, näm
lich bei der zeitlichen Ansetzung und sachlichen Interpretation der Gräber i
Raum P, sich nicht auf Grund des Ausgrabungsberichtes und einer Autops
ein eigenes Urteil zu bilden vermag, sondern dem Urteil anderer folgen od
sich verschließen muß. Folgt man den Esplorazioni nicht, so geschieht di
nicht etwa, weil man den Berichterstattern eine Irreführung der Leser z
mutet – alle Kritiker sind von der wissenschaftlichen Lauterkeit der Ausgräb
überzeugt –, sondern weil beim verständlicherweise höchst beteiligten Suche

des erhofften Grabes die Akribie der Festlegung von allen Einzelstufen und -gliedern versäumt wurde. Selbst die Verfasser des so erfreulichen Werkes ‚The Shrine of St. Peter', die freien Zutritt zu den ausgegrabenen Regionen und alle Unterstützung bei der Vorbereitung ihrer Publikation hatten, waren offenbar nicht mehr in der Lage, Einzelheiten selbst überall zu überprüfen. Trotzdem läßt sich ihre wissenschaftlich nicht gerechtfertigte Kritik an P. Lemerle und v. Gerkan nicht verstehen, wenn sie schreiben: „... but unless one is prepared to rely on their [sc. the excavators] statements of observed fact (and in the writers' experience their observations are very reliable), further discussion would seem to be useless" (S. 183 A. 3). Eine derartige Beschneidung wissenschaftlicher Kritik ist – bei aller Achtung vor der wissenschaftlichen Reputation von Miss Toynbee und Mr. Ward Perkins – nicht möglich, weil es nicht nur erlaubt, sondern geboten ist, die Voraussetzungen eines wissenschaftlichen Urteils, nämlich die ‚statements of observed fact', kritisch in Frage zu stellen. Und daß ein derartiges Mühen auch die Ausgräber selbst zu Berichtigungen führen kann, hat der Lauf der Diskussion bereits gezeigt, besonders auch die Arbeit von A. Prandi und nicht zuletzt die Aufnahme einiger nicht unwesentlicher Korrekturen am Bericht der Esplorazioni durch E. Kirschbaum.

Der Grabplatz P im 3. und 4. Jht.

Die Ausgrabungen in und um Raum P hatten nun aber nicht nur mit den im 2. Jht. hier entstandenen Gräbern und Baulichkeiten zu tun, sondern auch mit den im Raum erhaltenen Spuren einer weiterführenden Geschichte. Zunächst ist noch im 3. Jht., vermutlich am Ausgang, an der nördlichen Seite der Aedicula die *Mauer g* (vgl. Abb. 3 u. 5) eingesetzt worden; sie hat eine Dicke von 47 cm, und ihr Zweck war vermutlich, einen Riß in der Roten Mauer aufzufangen. Dieser Riß ist offenbar die Folge des Mauereinbruches, des gewaltsam gebrochenen Loches unterhalb von N[1] (v. Gerkan II: S. 49). Die Mauer g nimmt in ihrer Ausrichtung keine Rücksicht auf die Aedicula und ist deshalb kaum zu deren Schutz oder Rahmung errichtet worden. Beim Einsetzen dieser Mauer g wurde ein erst nach Veröffentlichung der Esplorazioni entdeckter Graffito auf der Roten Mauer größtenteils überbaut, von dem noch die Buchstaben *ΠΕΤΡ* erhalten sind. Diese Inschrift muß also älter sein als die Mauer g, d. h. wahrscheinlich spätestens in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts angebracht worden sein. Dieses Fragment stellt das einzige *möglicherweise* auf Petrus hinweisende Zeichen einer vor Konstantin anzusetzenden Verehrung an diesem Platze dar[1])! – Interessant

1) Die Ergänzung auf ‚Petronius' oder ‚Petronilla' u. a. Möglichkeiten sind natür-

sind ferner Kritzeleien, die an der Nordseite – also an der von der Aedicu abgewandten Seite – der Mauer g entdeckt wurden. Einige von ihnen wu den in den Esplorazioni veröffentlicht[1]). Sie sind ausschließlich in latein scher Sprache verfaßt und als Segenswünsche an Verstorbene zu verstehe Da sie mehrfach das Monogramm Christi zeigen, ist eine Datierung v Konstantin ausgeschlossen. Beachtenswert ist, daß der Name Petrus *keiner* dieser Inschriften vorkommt[2]). Da sich in dem Raum von P kei Gräber befinden, auf die die in den Graffiti genannten Namen Bezug nehmen scheinen, so darf die Möglichkeit von noch nicht erfaßten Gräbe der nördl. Hälfte oder Verlängerung des Platzes P nicht ausgeschlossen we den. Falsch aber ist es, wenn Toynbee-Ward Perkins (S. 166) und jet sehr nachdrücklich M. Guarducci aus der Tatsache dieser Graffiti auf ein seit der Errichtung der Aedicula ununterbrochenen Kult schließen und da aus wieder auf die nicht zu bezweifelnde Authentie eines ursprünglich unt der Aedicula vorhandenen Grabes Petri. Schon die Entstehung der Graffiti i konstantinischen Zeitalter verbietet dies. Daß man sogar noch einen Schri weiterzugehen hätte und mit J. Carcopino (Études S. 282) konstatieren da daß die Graffiti wegen des Fehlens jeglichen Bezuges auf Petrus „porteraie témoignage contre la presence de ses reliques au Vatican", soll damit nic gesagt sein. C. setzt voraus, daß alle Besucher der Nekropole wußten, da dies zwar das einstige Grab war, z. Z. ihres Besuches aber die Gebei an der Via Appia sich befinden. Immerhin muß man, auch wenn man nicht zu folgen vermag, mit Nachdruck auf die Bedeutung dieser konsta

lich nicht auszuschließen. Vgl. zu diesem Inschriftenfragment Klauser S. 72 u E. Kirschbaums Antwort S. 114 f.

1) Vgl. Esplorazioni 129 f.; J. Ruysschaert RHE 1954, 6 ff.; Toynbee-Wa Perkins S. 164 f. und Th. Klauser S. 58 A. 104 und 105. Die Graffiti laute etwa: ‚Nicasi, vibas in ☧'; ‚Victor cum suis Gaudentia vibatis in ☧'. Klause sagt zum Verständnis: „Die Durchsicht des epigraphischen Materials . . . lehrt, da die Formel ‚vivas (in deo, in Christo)' ebensowohl benutzt wird, um am Grab von Märtyrern der Angehörigen oder Freunde zu gedenken, wie aber auch, u am Grab der Verstorbenen diesen einen Segenswunsch zuzurufen." – Eine Publ kation aller gefundenen Inschriften ist eben durch M. Guarducci: I graffiti sott la Confessione di San Pietro in Vaticano, 3 Bände, Rom, Città del Vaticano 195 herausgegeben worden. Eine längere Selbstanzeige erschien im ‚Osservatore Roman vom 19. 3. 1959 pag. 3.

2) In der eben genannten Veröffentlichung weist M. Guarducci freilich auf ein ganze Anzahl Petrus-Graffiti der Mauer g hin, die alle in einer ‚crittografia mistica abgefaßt sein sollen. Z. B. soll eine Verbindung von P und E als ersten Buchstabe von Petrus in der bisher erst im 18. Jht. bezeugten Form von ⋿, also einer Schlüssel form, vorliegen. – Ich kann meine Zweifel an der Richtigkeit der Kombinatione und Interpretation von seiten der Verfasserin nicht unterdrücken.

inischen Graffiti an der Mauer g neben denen der Via Appia verweisen. Eine Lösung des Problems der doppelten Kultstättentradition (vgl. oben S. 224 ff.) muß gerade die Evidenz dieser beiden in gleicher Zeit an verschiedenen Orten niedergeschriebenen Kritzeleien verarbeiten und hierbei die Verschiedenheit des sachlich Bezeugten im Auge behalten.

Die Mauer g, die übrigens auf der südlichen Seite der Aedicula eine ebenfalls nachträglich angebrachte Entsprechung in der nur 20 cm dicken Mauer s hat, birgt noch ein weiteres Problem: An der gleichen Wandseite wie die Graffiti, aber ohne Zusammenhang mit ihnen, befindet sich 80 cm über dem Boden ein in die Wand eingelassenes und mit Marmorplatten verkleidetes Fach von 77 cm Breite, 29 cm Tiefe und 31,5 cm Höhe, also ein *Loculus*. Die Frage, ob er mit der Mauer g oder nachträglich eingebaut wurde, wird von den Ausgräbern und zuletzt erneut von Kirschbaum (S. 67 f. und 149 f.) im letzteren Sinne, von v. Gerkan im ersteren, und zwar mit einleuchtenden bautechnischen Gründen beantwortet. Welche Funktion der Loculus hatte, ist kaum mehr zu ergründen, da hier im Mittelalter Zerstörungen vorgenommen wurden. Kirschbaum (S. 203 f.) möchte den Loculus mit der von ihm vermuteten Retranslation des caput Petri von der Via Appia zum Vatikan in Verbindung bringen und meint, daß Konstantin hier das caput Petri habe aufbewahren lassen. A. Ferrua (Études 1952, S. 45 f.) sprach sich für eine Aufbewahrung aller Gebeine des Petrus an dieser Stelle nach ihrer Retranslation von der Via Appia aus. J. Carcopino (Études) will den Loculus durch Gregor d. Gr. eingebaut wissen, der den Gebeinen des Petrus einen bewußt unauffälligen und dadurch gegen Raub gesicherten Platz schuf. Er meint sodann, daß im 9. Jht. die Sarazenen dennoch die Stelle entdeckt und beraubt hätten, bis auf die wenigen noch im Loculus gefundenen Gebeine (bei denen sich auch eine hochmittelalterliche Münze aus Limoges fand!). Toynbee und Ward Perkins (S. 166 f.) und ebenso v. Gerkan (III: S. 92 f.) lehnen die Retranslationsthesen aus technischen und kultischen Gründen mit Recht ab. Eine einleuchtende Erklärung für den Loculus läßt sich bisher nicht geben.

In die Zeit kurz vor Konstantin oder auch in die frühkonstantinische Zeit fällt eine vermutlich mit der Einfügung der Mauer s gleichzeitige Renovierung der Aedicula. Die beiden seitlichen Mauern g und s erhielten einen Marmorbelag, ebenso die Nische N^2, die nunmehr mittels vier Platten eine Inkrustation und polygonale Form erhielt. Der Boden wurde erst jetzt mit Mosaik ausgelegt, wobei auch die Bodenplatte über dem vermuteten Grab unter der Aedicula erneuert und aus der zuerst schrägen Richtung in eine zur Roten Mauer senkrechte gelegt wurde. An der Vorderseite der Aedicula selbst wurden dem Boden aufsitzend Schranken eingefügt und in den Basen der beiden Säulen eingelassen. Die ganze Ausgestaltung kann

auch in Zusammenhang stehen mit der Gefährdung der ‚Memoria' durc den Riß an der Ecke von der Roten Mauer und Q und der notwendig g wordenen Mauer g, oder anders gesagt: die Gefährdung war in der gewal samen Durchbrechung der Roten Mauer gegeben, und zwar dort, wo b Nische N[1] das mysteriöse Loch ist; dieses löste wahrscheinlich den Ri aus. In der Folgezeit dieses Ereignisses wäre es dann zu der ersten würdi geren Herrichtung des Raumes gekommen, von der die Marmorplatte Zeugnis geben.

Wir wiesen oben auf die These von KIRSCHBAUM (S. 142 f.) hin, d hinsichtlich des Loculus an Zusammenhänge mit der Translation in valeria nischer Zeit glaubt, also mit dem Jahre 258, das im Filocalus-Kalender vo 354 (vgl. S. 222 ff.) für einen Kult an der Via Appia angegeben ist. Er hält e für wahrscheinlich, daß man damals *nur* das Haupt Petri entnahm, wob wegen der Eile der Aktion das Monument beschädigt und der Riß ver ursacht wurde. Er vermutet auch, daß hierbei die den Leichnam Pet deckenden Ziegel – etwa in der Art des Grabes ϑ – verschwunden sind un damit auch die Spuren des wahren Grabes des Apostelfürsten. Aber auc wenn diese These zuträfe, so kann es sich bei einer Entnahme nicht u das caput Petri handeln, weil eben das historische Grab Petri, sofern e im Bereich der Säulen-Aedicula lag, notwendig in einer wesentlich tiefere Bodenschicht gewesen sein müßte als der, die man bisher mit dem Spate erreicht hat. Jedenfalls läßt sich mit dem Loculus der Mauer g schon des halb nicht eine modifizierte Translationshypothese beweisen, weil der u sprüngliche Sinn dieses Mauerkastens noch ungewisser ist als der der Grai fiti in seiner Umgebung.

Da wir noch in der Zeit vor dem Konstantinischen Frieden stehen, is noch einmal auf das bereits oben erwähnte Grabmal der Julii (vgl. Abb. 2 Raum M) einzugehen, das bereits im 16. Jht. beim Bau der heutigen Peters kirche gesichtet und in einem Bericht von ALFARANO[1]) erwähnt wurde, abe erst jetzt vollständig vom Füllschutt befreit werden konnte. A. hatte auc eine heute verlorene Inschrift für ein dreivierteljähriges Kind kopiert. De Raum ist der kleinste der gesamten Anlage, 1,93 × 1,63 m bei 2 m Höhe Offenbar ist der ganze Grabraum erst später eingefügt worden, denn e benutzt die Mauern der Nachbarmausoleen und hat nur nach Norden un Süden eigene Abschlußwände. Die Decke ist als flaches Kreuzgewölbe kon struiert und war ebenso wie die Seitenwände mit schönen Mosaiken ge schmückt. O. PERLER hat 1952 den Mosaiken des Raumes seine Rektorats rede gewidmet und darin eine schöne monographische Ergänzung zu de

1) Vgl. T. ALFARANUS, De Basilicae Vaticanae antiquissima et nova structura in: Studi e Testi 26, Rom 1914.

Beschreibungen der Petersnekropole gegeben. Auf dem Deckenmosaik ist Christus als Helios mit Strahlenkrone, in der Linken eine Kugel haltend, auf einem in zwei Pferden erhaltenen Viergespann dargestellt; es handelt sich um eine nicht zu häufige Szene, die in ihrer Übertragung von heidnisch-synkretistischer Symbolik auf Christus auch wieder symptomatisch für die Anfänge der christlichen Kunst ist, soweit sie nicht von bereits ausgearbeiteten biblischen Themen zehrt. Die Rückwand zeigt einen Angler, die rechte Wand Jonas, wie er ins Meer geworfen wird, die linke läßt noch schwach eine Darstellung des guten Hirten erkennen. Von den Mosaiken der Wände sind fast durchweg die Steine abgefallen und ist die jeweilige Darstellung nur noch aus der erhaltenen Zementfassung zu erkennen. Als Datierung wird von Perler die weit vorgeschrittene 1. Hälfte des 3. Jht.s vorgeschlagen. Seine Interpretation, unter starker Heranziehung liturgischer und literarischer Quellen, versucht einen soteriologischen Zyklus als Thematik des Ganzen herauszuholen: Im Fischfang des Anglers seien Taufe und Versiegelung fürs Ewige Leben symbolisiert; die Jonasszene weise auf Tod und Erlösung; Helios ist Bild von Auferstehung und Himmelfahrt; der gute Hirte endlich sei Symbol für den Schutz vor den bösen Feinden und für die Paradiesesruhe. Der eschatologische Grundtenor des Ganzen ist von P. richtig erfaßt. Die Auslegung im einzelnen scheint mir zu eng gefaßt zu sein, da in jedem der Bildthemen mehrere Glaubensvorstellungen mitschwingen. Die meisten Bilder sind für die Zeit der Wende vom 3. zum 4. Jht. für Katakombenmalerei und Sarkophagplastik bezeugt; eine Ausnahme freilich macht gerade das Helios-Deckenbild. Man wird vorsichtigerweise eine Ansetzung auf frühkonstantinische Zeit zu bevorzugen haben. Der theologische Gedanke freilich: Christus = Sol ist alt und schließt eine Interpretation von Ps 109, 3 ein, wie sie zuerst Clemens Alexandrinus (Protreptikos IX, 84, 2 = Stählin I, 63) bringt: *ὁ Χριστὸς κύριος ὁ τῆς ἀναστάσεως ἥλιος* (vgl. auch Oden Salom. 15 bei W. Bauer S. 31 und das Material bei F. J. Dölger, Sol salutis, 282–289). Das Juliergrab zeigt, wie durch den Übertritt eines Familiengliedes ein ursprünglich heidnisches Mausoleum verchristlicht werden kann; es zeigt weiter, daß die noch verbreitete Ansicht zu korrigieren ist, als hätten Christen ausschließlich christliche Coemeterien benutzt, getreu der vielzitierten Aussage Tertullians (De idolatria 14): ‚Licet convivere cum ethnicis, commori non licet.' Gewiß haben die Begräbnisvereine der römischen Tituli hier wie anderswo durch ihre Existenz und weniger kostspielige Bestattung dazu geführt, daß man sich von den heidnischen Nekropolen löste; doch ist die Liste der aufgefundenen Ausnahmen von dieser Praxis nicht gering und bietet einen nicht zu übersehenden Spiegel der Kirche in einer Übergangszeit und inmitten einer heidnischen Umgebung. Rom ist für diese Problematik ein gutes Beispiel und läßt angesichts der Tatsache,

daß wir erst seit 200 mit christlichen Katakomben und datierbaren Gräbern rechnen können[1]), die Frage aufkommen: Wo haben die Christen denn vorher ihre Toten bestattet? Bis jetzt wissen wir es nicht und wir haben auch im gesamten Mittelmeerraum noch keine dem 1. oder 2. Jht. zuzuschreibenden Gräber, die man mit einigermaßen einleuchtenden Gründen als ‚christlich' ansprechen könnte. Da man aber Gebeinen nicht ablesen kann, welchen Glauben sie einst beherbergten, so muß man annehmen, daß die Christen mit Heiden gemischt in Familiengrüften sich beisetzen ließen oder auch auf den billigeren Friedhöfen *sub divo*.

Kurz erwähnt zu werden verdient noch, daß eine größere Zahl heidnischer Sarkophage aus dem 2. und 3. Jht. und einige christliche aus dem 4. Jht. in der Nekropole von S. Peter gefunden wurden. Die Tatsache, daß christliche Sarkophage von Anfang des 4. Jht. hier erscheinen, zeigt an, daß noch vor dem Beginn des Baues der Konstantinischen Basilika der Grabkult in der Nekropole weiterlebte. Unter den Funden ist der sogenannte Christus-Petrus-Sarkophag mit den drei Monogrammen besonders zu erwähnen, dem E. Stommel eine sehr gute und die ikonographische Forschung an der christlichen Sarkophagen weiterführende Monographie gewidmet hat. Er datiert den Sarkophag wohl mit Recht in die Zeit um 330. – Weiter ist erfreulich, daß die Inschrift des Bassussarkophags gefunden und von E. Josi als solche erkannt wurde (Rendiconti 20, 1943/44). Über die heidnische Plastik haben Toynbee-Ward Perkins am ausführlichsten gehandelt (88 ff.) und Ergänzungen dazu hat F. Matz in seiner Besprechung im Gnomon 195 gebracht.

Mit Konstantin setzt eine neue Epoche in der Petrusverehrung ein. Kein Zweifel besteht von jetzt ab daran, daß in der Säulen-Aedicula die Memoria Petri erkannt wurde. Um ihr den Platz vor der Apsis zu geben, mußte die Basilika so in den Vatikanischen Hügel gelegt werden, daß große Abtragungen im Norden und Anschüttungen im Süden des Hügels vorgenommen wurden, was zur Stillegung der Nekropole und Zuschüttung der Mausoleen führte. Wann dies geschah, ist nicht mehr mit Sicherheit zu sagen. Die im einstigen Apsismosaik von Alt-St. Peter stehende und durch den Anonymus von Einsiedeln uns erhaltene Inschrift spiegelt den Geist der Zeit wie den des Kaisers: ‚quod duce te mundus surrexit in astra triumphans / hanc Constantinus victor tibi condidit aula(m)[2]). – Man wird der Inschrift mit aller gebotenen Vorsicht wenigstens entnehmen dürfen, daß Konstantin einen Te

1) Vgl. die vorzügliche Bestandsaufnahme datierbarer christlicher Monumente in Rom durch A. M. Schneider in der ‚Festschrift zur Feier des 200jährigen Bestehens der Akad. d. Wissenschaften in Göttingen', Bd. II, phil.-hist. Kl. 195 S. 166–198.

2) Vgl. E. Diehl, ILCV I (1925) Nr. 1752.

er Ausführung des Baues miterlebte, wenn auch die Fertigstellung in die eit seines Sohnes und Nachfolgers Konstans fällt, unter dem auch das Mosaik mit der Inschrift entstand. Zum Beginn des Baues der Kirche hat V. Seston einen beachtenswerten Vorschlag gemacht: Er weist auf das on Kaiser Konstans 349 erlassene Gesetz über die violatio sepulcri hin, as im Codex Theodosianus IX, 17, 2 (für den 28. 3. 349) noch erhalten st[1]) und 16 Jahre rückwirkend Grabfrevel unter schwere Strafe stellt. Die 16 Jahre, meint er, seien gewählt um damit die Zeit nach Beginn des Baues n der Petersbasilika zu erfassen und die Unruhe im Volk zu beseitigen, die er faktische Grabfrevel der Übernahme und Zuschüttung der großen vatianischen Nekropole verursacht hätte. Die Zeit bis zum Tode Konstantins 37 würde dann zwar sehr kurz sein. Im allgemeinen nahm man 324 als Baubeginn an[2]) oder auch das Jahr des Besuches Konstantins in Rom im ahre 326[3]).

E. Josi hatte 1950 aus den im Vatikanbereich gefundenen Inschriften des Kybelealtars, des sogenannten Phrygianums, aus der Zeit von 305–390, entnehmen wollen, daß vor 350 eine längere Zeit der Unterbrechung des Kultus wahrscheinlich ist und diese mit dem Bau der Peterskirche zusammenhängt. Eine leider nicht genau datierbare Inschrift von etwa 350 zeigt die Wiederaufnahme der Opfer des ‚taurobolium' und ‚criobolium' an Kybele nach 28 Jahren der Unterbrechung an. Wenn diese Unterbrechung wirklich auf den Basilikenbau zurückzuführen wäre, so müßte man den Beginn sehr früh in die zwanziger Jahre des 4. Jht.s ansetzen, was Schwierigkeiten verschiedener Art auslöst. Aber Zusammenhänge zwischen dem Bau der Kirche und der Kultunterbrechung des in der unmittelbaren Nähe zu vermutenden Phrygianums sind wohl anzunehmen. Eine Diskussion von Josi's These findet man bei J. Carcopino, Études S. 129ff., Toynbee-Ward Perkins, S. 196 f. und M. Guarducci, Cristo e S. Pietro 65 ff. und Anm. 162–188.

Die Einzelheiten der seit dem Bau der Peterskirche an der Aedicula vorgenommenen Umbauten sind weitgehend klar zu verfolgen und brauchen hier nicht aufgezeichnet zu werden. Interessieren mag, daß die bei der Ausgrabung gefundenen Teile aus der konstantinischen Zeit den Weg von der Säulen-Aedicula zur Apsisanlage mit dem von vier gewundenen Weinrankensäulen getragenen Ciborium zeigen und eine ältere Vermutung bestätigt haben, daß wir auf der Rückseite des dem 5. Jht. zuzuschreibenden Elfenbeinkastens von Pola eine getreue Wiedergabe der konstantinischen

1) Vgl. Ed. Th. Mommsen I, 2, S. 464.

2) Siehe F. W. Deichmann, Frühchristliche Kirchen in Rom, 1948, 21 f.

3) Hierauf verwies vor allem H. v. Schoenebeck, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin, Beiheft Klio, N. F. 30 (1939) 89.

Anlage haben[1]). Klauser (63) weist weiter noch darauf hin, daß die Au grabungen eine alte Annahme zu korrigieren Anlaß geben, nämlich die, d Alt-St. Peter das früheste Beispiel für die Verbindung von Grab und Alt sei. In der konstantinischen Peterskirche war über dem Grab (dem h jedenfalls geglaubten) die Aedicula, die in die Basilika mit einbezogen wa über ihr befand sich das Ciborium, so daß mit einem für den Gottesdien herangeholten beweglichen Altar gerechnet werden muß[2]). – Die weite Baugeschichte von St. Peter kann hier nicht verfolgt werden, obgleich d Grabungen auch hierfür, besonders für den Umbau unter Gregor I., ne Einsichten vermitteln. Toynbee-Ward Perkins (195 ff.) und Klaus (59 ff.) führen die historischen Linien fort.

Der Archäologe ist in der Regel besonders an *Münzfunden* interessie da sie ein entscheidendes Hilfsmittel zur Datierung bieten. Ein wahrhaft Schatz von Münzen wurde in der Gegend der Aedicula gefunden, zu d von oben her eine Öffnung vermutlich zeitweilig Zugang bot. Wo genau d Fundplatz war, und vor allem wie die Verbindung nach oben zu denken i vermochte ich den Esplorazioni (I, 225 ff.) nicht klar zu entnehmen. Ab eindeutig ist, daß es Geldspenden im Sinne von Votivgaben waren. D Münzen datieren von augusteischer Zeit bis ins 14. Jht.[3]) Die größte Anz stammt aus dem 4. Jht. Die Sitte, alte Münzen zu spenden, verwehrt u die Möglichkeit, aus dem Datum der Münzen weitere Rückschlüsse zu zieh Außer den Münzen wurden weitere Votivgeschenke gefunden[4]), die sämtli in die Jahrhunderte nach Konstantin gehören.

Fassen wir die Diskussion über die Ausgrabungen unter der Peterskirc zusammen, so ist zuerst zu sagen: Hätte nicht die Konstantinische Basili sich in Planung und Ausführung an der Säulen-Aedicula des Grabplatzes orientiert, so würde heute niemand dieses Monument mit dem Petrusgr in Verbindung gebracht haben. Die archäologischen Indizien sagen nich Entsprechendes aus, sie bezeugen noch nicht einmal eine von Christen stellte Anlage. Die Hinweise auf Petrus setzen zwischen 250 und 300 e

1) Vgl. die Abbildungen in Esplorazioni 171 Abb. 122; Klauser, Taf. 14, u zur Sache Toynbee-Ward Perkins S. 203 f. sowie Ward Perkins im JRomSt (1952) 21–33.

2) Soviel ich sehe, hat auf die Annahme eines Tragaltars in der Konstantinisch Kirche zuerst E. Kirschbaum hingewiesen: Das Petrusgrab in: Stimmen der Z 150 (1951). An dieser Stelle wäre die Angabe von H. Claussen in RGG³ I, 25 zu korrigieren. Weiteres zum Problem bei F. W. Deichmann - A. Tschira, D Mausoleum der Kaiserin Helena und die Basilika der Heiligen Marcellinus u Petrus an der Via Labicana vor Rom, in JdI 72 (1957) 44–110.

3) Vgl. Tafelband Esplorazioni, Tav. 89–103.

4) Vgl. auch Kirschbaum S. 71 f., 164; Klauser S. 48 A. 79.

Man kann also sagen, daß in der 2. Hälfte des 3. Jht.s die ersten Zeichen dafür sich erheben lassen, daß die Örtlichkeit der Nekropole, und hier besonders Raum P, mit Petrus in Verbindung gebracht wurde, wenn auch eine Datierung kurz vor 300 wahrscheinlicher ist. In diese Zeit fällt auch die vermehrte Bestattung in Raum P, die jüngst durch die genaueren Untersuchungen Prandis zutage kam. Festzuhalten ist also zunächst, daß, *bei* *Absehung* von einer Identifizierung der Aedicula mit dem Tropaion des Gaius, *nichts* Eindeutiges für eine Petrusstätte spricht, und daß auch die der 2. Hälfte des 3. Jht.s zuzuschreibenden Zeugnisse für Petrus nicht den Nachweis einer *kultischen* Verehrung des Apostelprimas an dieser Stelle bringen. Die auf Petrus bezugnehmenden Graffiti stammen aus der frühen konstantinischen Zeit, nur das ungewisse *ΠΕΤΡ*-Fragment neben der Aedicula muß vor Konstantin entstanden sein.

Dieses archäologische Bild ändert sich dann, wenn man in der Aedicula das von Gaius erwähnte und vorzeigbare *τρόπαιον* glaubt erkennen zu dürfen. Geht man von einer derartigen Identifizierung aus, so läßt sich sagen: Ab 120 wird die heidnische Nekropole am Südosthang des Vatikanischen Hügels errichtet. Auf dem offenen Platz P werden bald, jedenfalls um die Mitte des 2. Jht.s, die Gräber γ, ϑ, η angelegt. Im Zuge der Errichtung des Begräbnisplatzes Q werden der Clivus und die Rote Mauer gebaut, und zwar spätestens bald nach 160. In der folgenden Zeit, zu einem nicht sicher bestimmbaren Zeitpunkt, wird die Säulen-Aedicula errichtet. Es ist möglich – nicht sicher! –, daß bei dieser Gelegenheit in dem ausgesparten Quadrat unter der Aedicula nach einem älteren Grab gesucht worden ist und daß diese Suche nicht zu einem eindeutigen Ergebnis geführt hat. In der 2. Hälfte des 3. Jht.s wird die Stützmauer g gebaut, um den Riß in der Roten Mauer aufzufangen. Jetzt erst setzen mit den Graffiti auf der Mauer g die ersten eindeutig christlichen Zeugnisse ein, die jedoch noch keinen Hinweis auf Petrus enthalten. In den späten zwanziger Jahren des 4. Jht.s wird die Aedicula als Petrusgrabstätte zum Orientierungspunkt für die Errichtung der konstantinischen Petersbasilika. Die gesamte Nekropole wird zugeschüttet, mit Ausnahme der Säulen-Aedicule, die in die Apsisbühne von Alt-St. Peter einbezogen wird.

Die Ausgrabungen unter der Peterskirche haben also nicht das historische Grab des Apostels Petrus erbracht. Die Ansicht, daß man den *Platz* des Petersgrabes gemäß *der Tradition um 160* in der Säulen-Aedicula gefunden habe, hängt von zwei Prämissen ab: erstens von der Richtigkeit der konstantinischen Tradition (mit der ihr folgenden Orientierung der alten Petrus geweihten Basilika), und zweitens von der Identifizierung des *τρόπαιον*, das Gaius erwähnt, mit dem Säulenmonument an der Roten Mauer. Besonders diese zweite Prämisse ist ein kritischer Punkt, von dem die Bewertung der

Ausgrabungsfunde wesentlich abhängt. Bevor wir den damit gestellten Frage weiter nachgehen und den Ausgrabungsbefund des Vatikans mit den lit rarischen Quellen verbinden, ist es nötig, noch den Befund der Grabung unter S. Sebastiano an der Via Appia kurz zu besprechen.

B. Die ‚Memoria Apostolorum' an der Via Appia

Der Bericht über die literarischen Quellen hatte bereits gezeigt, daß zu Petrusfrage mithinzu die ‚in Catacumbas' verankerte Tradition einer B stattung beider Apostelfürsten gehört. Das Problem wird dadurch nicht u wesentlich kompliziert. An neueren Grabungen, die freilich zur Petrusfra nichts Direktes beitragen, soll erwähnt werden, daß nach Ende des letzt Krieges der nördlich der Basilika S. Sebastiano gelegene heidnische Friedh ganz ausgegraben wurde und zahlreiche Columbarien des 1. und 2. Jh zutage kamen, ähnlich den bereits bekannten unter der Basilika. Über dies Anlage wurde im 4. Jht. ein christlicher Friedhof angelegt, der neben I schriften und Sarkophagen auch ein interessantes Cubiculum zeigt, in dess Wandmalerei der Jonaszyklus um die Szene des zum Ufer hinaufkletternd Propheten erweitert ist. Die Grabungsberichte sind bisher von Ferrua zwei Aufsätzen und in einem Vortrag des V. Internationalen Kongresses f Christliche Archäologie veröffentlicht worden[1]).

Die Forschungen im Bereich von S. Sebastiano haben im Grunde seit d ersten sensationellen von de Waal und P. Styger ab 1915 durchgeführt Grabungen nicht aufgehört. Nach Lietzmanns ‚Petrus und Paulus in Ro und der der 2. Auflage beigegebenen archäologischen Bestandsaufnah v. Gerkans (S. 248–301) hatte A. Prandi bereits 1936 in dem Buch ‚I Memoria Apostolorum in Catacumbas' neuere Untersuchungen vorleg können und hat sodann 1953 F. Tolotti eine Arbeit veröffentlicht, die d neuesten Ausgrabungen unter der Basilika einbezieht[2]). Die umfangreic Monographie T.s hat leider den erheblichen Fehler, daß, nach einer gut Übersicht über die Geschichte der Forschung und der verschiedenen An worten auf die Frage bis 1936, der Bericht über die vor allem 1945/46 au geführten Grabungen eng verwoben ist mit der Darstellung einer im Ker bereits von Styger vertretenen These[3]): Die Gebeine von Paulus und Petr

1) A. Ferrua in: Riv. di Arch. Crist. 25 (1949) 212 f. und 28 (1952) 13 ff.; Act du V^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne 151 f.; ferner de Bruy in: Riv. di Arch. Crist. 27 (1951) 7 ff. und B. Andreae in JdI 72 (1957) 225.

2) Die Monographie faßt bereits vorher veröffentlichte Aufsätze in der Riv. Arch. Crist. 22 (1946) 7–62 und 23/24 (1947/48) 13–116 zusammen.

3) Vgl. die letzte Darlegung bei P. Styger, Römische Märtyrergrüfte, 19 Bd. I 24 ff. und Tafelband 1–36.

wurden unmittelbar nach dem Martyrium hier ad Catacumbas bestattet. Von da an bestehe eine bis zur Errichtung der ‚Basilica Apostolorum' kontinuierliche Entwicklung, die noch zu verfolgen sei. Über Styger hinausgehend ist freilich T.s Behauptung, daß Petrus auch vor seinem Martyrium hier gewohnt und in der Mulde einer verlassenen Puzzolangrube getauft habe. Das Grab selbst will T. in einem leeren loculus eines sonst gräberfreien Raumes, der selbst erst nach dem Jahre 100 n. Chr. anzusetzen ist, erkennen. Die Puzzolangrube reicht noch ins 1. Jht. A. M. Schneider hat bereits die Unhaltbarkeit der Gesamttheorie T.s in seinem Aufsatz über die Memoria Apostolorum nachgewiesen. Auch Ward Perkins hat die These abgelehnt (JRomSt 45, 1945, 205 ff.), ebenso Toynbee (Antiquaries Journal 35, 1955, 104–106) und Klauser (S. 78 ff.). Zusammenfassende Übersichten über die Diskussion geben ferner: O. Cullmann, S. 146 ff.; Toynbee-Ward Perkins, S. 168 ff., und Kirschbaum, S. 199 f. Das Buch Tolottis hat trotz der wenig einleuchtenden Theorie seinen Wert darin, daß Pläne nach dem neuen Stande vorgelegt werden und die ununterbrochene Kontinuität des Platzes vom Puzzolanbruch des 1. Jht.s bis zum Bau der Basilika im 4. Jht. dem Leser eindrucksvoll vor Augen gestellt wird. Aus der Darstellung geht weiter hervor, daß der Besitzer des Nekropolengeländes von der Mitte des 3. Jht.s ab ein Christ gewesen sein muß. Zu dieser Zeit kam es zu einem neuen Familiengrabplatz und zur Anlage der sog. Memoria, also der christlichen Kultstätte. Dies deckt sich auch mit der neuen Interpretation eines der Graffiti in der Triclia, die R. Marichal auf 260 datieren konnte, womit man sehr genau an das vom Chronographen genannte rätselhafte Jahr 258 herankommt (siehe oben S. 222 ff.).

Aufs Ganze gesehen darf wohl gesagt werden: Die 1927 von A. v. Gerkan gebotene Bestandsaufnahme der Anlagen unter S. Sebastiano hat sich nicht entscheidend geändert, auch wenn natürlich in Einzelheiten die folgenden Grabungen ergänzende Fakten und Modifikationen in der Interpretation erbrachten. Die Schwierigkeit bei dem Studium und der Bewertung der Kultstätte unter S. Sebastiano besteht darin, daß baugeschichtlich so viele Stadien ineinander verschachtelt sind, manche Höhlen und Gänge einstürzten und neue Planierungen erforderten, und daß die chronologische Folge wie absolute Datierung des Erhaltenen Diskussionen zuläßt, ja oft direkt herausfordert. Die Grabungen reichen bis in eine Tiefe von nahezu 14 m unter dem gegenwärtigen Fußboden der Basilika, der seinerseits nur 28 cm über dem der alten ‚Basilica Apostolorum' liegt. Die Grabungen erstrecken sich notwendigerweise auch über den Baugrund der Kirche hinaus.

Die Geschichte des Platzes, soweit sie noch erkennbar ist, beginnt mit der Anlage einer Grube in einer Talsenke zur Gewinnung von Puzzolanerde, die man für Bauarbeiten benötigte. Von einer Römerstraße aus, die hinter

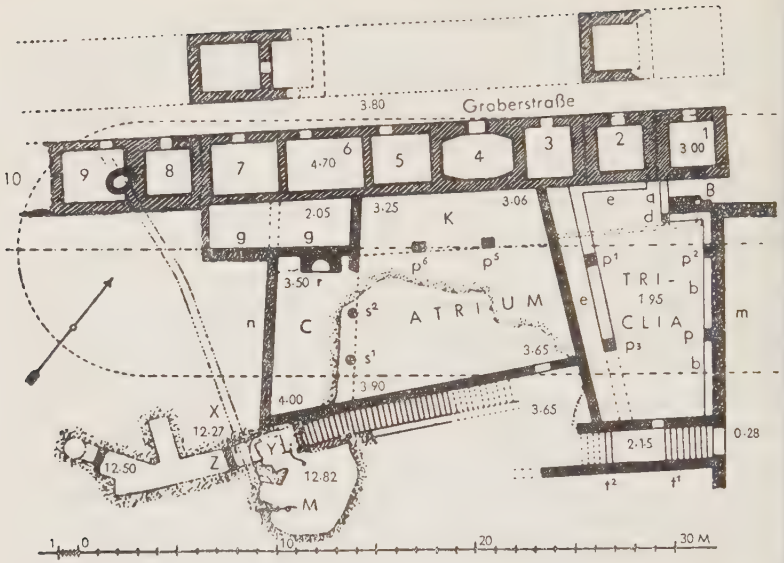

Abb. 7: Grundplan des Kultbezirks unter S. Sebastiano

der Apsis der Basilika entlangführte, hatte man 2,5–3,5 m hohe Gänge un Höhlen in einen Tuffhügel getrieben, um an die Puzzolanerde heranzukom men. Das Ganze war ein sog. Arenarium, wie es vielfach in der Umgebun von Rom belegt ist. An einer der tiefsten Stellen des Arenars unter S. Se bastiano ist noch aus sehr früher Zeit eine 3 m nach unten führende Trepp erhalten, die zu einer Wasserstelle führte (vgl. Abb. 8). Wie oft zu beobachte ist auch hier das Arenar nach einiger Zeit aufgegeben und anschließend a Begräbnisplatz benutzt worden, vermutlich gegen die Wende vom 1. zur 2. Jht. Jedenfalls führt die älteste Inschrift, die erhalten ist, in die Regie rungszeit Trajans. Auf dem nördlich an das Arenar anschließenden Hüge hatte man zu dieser Zeit bereits Columbarien angelegt, von denen eine (Abb. 7: Nr. 6) in die Zeit Vespasians (69–79) zu datieren ist. Die Beobach tungen zeigen also, daß die einsehbare Geschichte von Arenar und Colum barien im 1. Jht. einsetzt und eine noch greifbare heidnische Benutzun dieses Platzes vorliegt, die älter ist als die der Nekropole unter den Grotte von St. Peter. Im Unterschied zu den Ausgrabungen unter der Peterskirch ist hier an der Via Appia in keiner Periode ein ‚neuralgischer' Punkt zu e kennen, wie er für den Bau der konstantinischen Kirche am Vatikan Orientie rungspunkt wurde, also keine Örtlichkeit, an dem sich die von Damasus gebrauchten Worte „prius habitasse" (vgl. oben S. 223) verankern ließen. Die

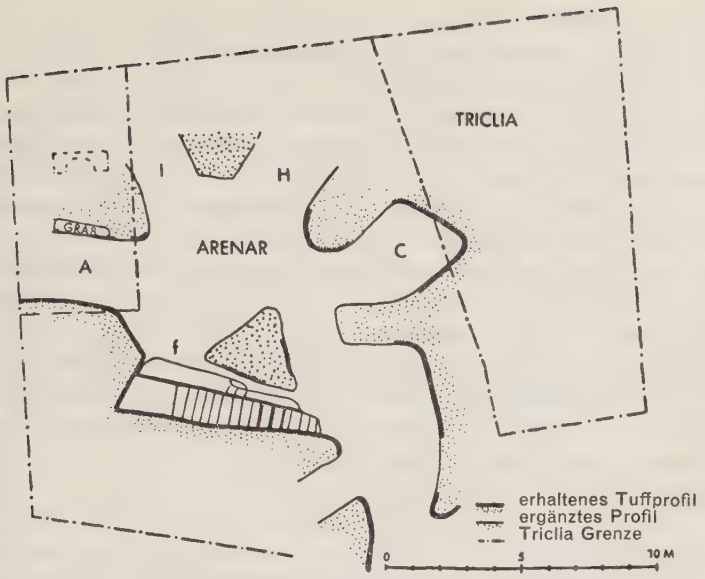

Abb. 8: Arenarium ad Catacumbas unter S. Sebastiano

jedenfalls ist die Auffassung der meisten Forscher wie z. B. A. v. Gerkan, A. M. Schneider und auch Toynbee-Ward Perkins. Ihr entgegen steht freilich die von F. Tolotti entwickelte Hypothese, der in der ältesten Schicht der Puzzolan-Hohlräume des Arenars ein Grab als dasjenige erkennen möchte, das sofort nach dem Martyrium den Aposteln Petrus und Paulus als Ruhestätte gedient habe (vgl. Abb. 8: „Grab" bei A). Es sei, so meint er (S. 108 ff.), für alle späteren Bauveränderungen durch Christen Richtpunkt gewesen. Und da sich im Hof westlich der Triclia, ziemlich über jenem Grab, eine Nische befindet (vgl. Abb. 7), die Styger als Statuennische und v. Gerkan als Lararium deuteten, möchte Tolotti sie mit dem Grab in Verbindung bringen und als *mensa martyrum* erklären. Ja, die Begründung der historischen Kontinuität gipfelt sogar in der These, die oben erwähnte Wasserstelle im Arenar sei nicht damit erklärt, daß hier die Puzzolanarbeiter ihr Wasser geschöpft hätten, sondern sei als die Taufstelle des Apostels Petrus zu dessen Lebzeiten zu deuten. Diese Stelle habe man ‚Cymba' genannt und von hier aus habe der ganze Platz den Namen Catacumbas erhalten, was soviel bedeutete wie ‚luogo presso il bacino' oder auch ‚cimitero del bacino' = *τάφος κατὰ κύμβον* (S. 85 f.). A. M. Schneider schreibt dazu (S. 9) etwas deutlich, aber nicht ungerechtfertigt: „Es fällt mir schwer, diesen Roman auch nur halbwegs ernst zu nehmen, zumal dem Ur-

heber selbst dabei nicht ganz wohl ist, da er von *ipotesi* und *semplice indizi* redet." – Zur Namensgeschichte ‚Catacumbas' vgl. den 1. Bericht in dieser Zeitschrift S. 226, ferner jetzt E. Schäfer im RGG³ III, 1171 ff.

Was das erwähnte Arenar-Grab heraushebt, ist seine vereinzelte Lage in einem anscheinend sonst unbelegt gebliebenen Raum, während die anderen Grabkammern überbelegt sind. Irgendwelche Graffiti oder sonstige Zeichen, die auf ein Apostelgrab hinweisen, sind nicht vorhanden, auch keine anderen Hinweise auf Christliches. Das Grab war wohl schon früh mit Stuck überzogen worden und ist irgendwann von antiken oder mittelalterlichen Grabräubern geöffnet worden. Die betonte Aussparung des Raumes läßt sich sehr einfach erklären. Würde es sich um ein Apostelgrab handeln, so wäre dem Brauch der alten Kirche zufolge gerade eine die Nähe des Märtyrergrabes suchende und gedrängte Überbelegung der Kammer zu erwarten. Auch spricht die heidnische Nachbarschaft – in der Grabkammer X bezeugen Aschenurnen heidnisches Milieu – gegen eine christliche Tradition dieser Region.

Von wann ab setzen christliche Indizien im Arenar-Columbarienbereich des Platzes an der Via Appia ein? Offenbar gehören die gegen 230 entstandenen Fresken in der nachträglich aufgebauten Attika des Grabes X (entspricht H auf Abb. 8) zu den ältesten Spuren eines freilich – den Bildthemen nach zu schließen – nicht orthodoxen Christentums (vgl. H. Lietzmann, Petrus und Paulus², S. 301 ff. und Taf. 9 und 10). Die nach den Senatskaisern (238/44) genannten Gräber der Innocentii weisen nicht auf eine Familie, sondern auf einen so sich nennenden Begräbnisverein hin. Sie enthalten im Stuck die Ichthys-Formel mit Tau-Kreuz als Graffito (bei Lietzmann, Taf. 10). Es ist anzunehmen, daß in dieser Zeit eine christliche Sekte in den Besitz des ganzen Platzes gelangte (vgl. Schneider S. 11).

Umstritten war, wann die Triclia und das Atrium als Plätze eines durch die Graffiti nachweisbaren Kultes für Petrus und Paulus errichtet wurden. Hatte v. Gerkan Triclia und Atrium auf Grund einer baugeschichtlichen Analyse an den Anfang des 4. Jht.s datiert, wobei er eine Ansetzung in früherer Zeit zwar für denkbar, jedoch mit großen Schwierigkeiten verbunden hielt – auch A. M. Schneider schloß sich noch 1951 dieser Datierung an –, so ist diese Spätansetzung für die Triclia jetzt auf Grund von Marichals Studien preiszugeben. Seine Lesung eines Graffito mit dem Konsulardatum 260 hat er durch paläographische Beobachtungen an anderen Inschriften des Raumes erweitert und die Masse der Graffiti der 2. Hälfte des 3. Jht.s zuweisen können. Nicht wird hiervon der westlich anschließende Hof, das Atrium, betroffen; hier bleibt es bei der Zeit um oder bald nach 300. Die Datierung der Triclia-Inschriften ab 260 bringt es mit sich, daß nun doch die Triclia mit dem im Filocalus-Kalender gegebenen

Jahr 258 in Verbindung zu bringen ist. Das aber heißt, daß man ab 260 nachweislich an die Anwesenheit der Gebeine der Apostel Petrus und Paulus glaubte und in diesem Glauben hier den Märtyrerkult pflegte. Denn das darf als gesichertes Ergebnis der Arbeiten von A. M. Schneider und Klauser[1]) gelten, daß man in der Regel ‚refrigeria' nur dort hielt, wo man das Grab glaubte. Mit dieser zeitlichen Ansetzung ist weiter gegeben, daß ein Petrus- *und* Paulus-Kult an der Via Appia früher faßbar ist, als im Raume P unter den Petersgrotten eine Verehrung für Petrus oder auch nur ein Petrus deutlich und unzweifelbar nennendes Graffito nachgewiesen werden kann. Oder vorsichtiger formuliert: Wenn man die Gleichsetzung der Säulen-Aedicula mit des Gaius *τρόπαιον* nicht als gesichert ansieht, so ist das Zeugnis der Apostelverehrung in catacumbas als das älteste und gesichertste zu erkennen.

Auf die Wahrscheinlichkeit, daß es sich bei den Christen, die den Kultplatz in Catacumbas anlegten und längere Zeit hindurch unterhielten, um Leute handelt, die nicht zur Großkirche gehörten, sondern eine ‚häretische' Gruppe bildeten, wurde bereits bei der Besprechung der literarischen Quellen hingewiesen (siehe oben S. 225 ff.). Diese Möglichkeit wurde bereits von H. Lietzmann und A. v. Gerkan angedeutet, sodann besonders von A. M. Schneider und K. Mohlberg weiter verfolgt und als sehr wahrscheinlich dargelegt. Die Ernstnahme dieser Möglichkeit läßt aber die Translationshypothese noch unwahrscheinlicher werden, als sie ohnehin auf Grund des Befundes ist. Es ist also *nicht* geboten, eine Ablösung der Grabplätze am Martyriumsort, dann an der Via Appia und schließlich wieder durch Retranslation an der Via Ostiense und am Vatikan zu postulieren. Es ist vielmehr *wahrscheinlicher,* daß rivalisierende Kultstätten anzunehmen sind, die erst im Laufe des 4. Jht.s beseitigt wurden, als man mit dem Kult des Hl. Sebastian, der sein Märtyrergrab an der Via Appia erhielt, den an der Memoria Apostolorum haftenden Petrus-Paulus-Kult zu überwinden suchte. Jedoch soll auf diese Fragen in der Zusammenfassung in einem Schlußbericht noch einmal eingegangen werden.

Die archäologische Evidenz von St. Peter und der Memoria von S. Sebastiano darf dahingehend verglichen werden: Am Vatikan haben wir *möglicherweise* seit der Zeit 165–180 eine auf Petrus verweisende Aedicula, die als Tropaion bezeichnet wird und von Christen am Ende des 3. und Anfang des 4. Jht.s besucht wird, die jedoch keine auf Kult hinweisenden Inschriften oder gar Akklamationen an Petrus zeigt. An der Via Appia haben wir keinen Ort, der als Apostelgrab sich anbietet oder mit einer Aedicula auf ein Grab

1) A. M. Schneider, Mensae oleorum oder Totenspeisetische, RQ 35 (1927) 287 bis 301; Ders., Refrigerium. Freiburg 1928; Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. Münster, 1927.

hindeutet, wohl aber haben wir ab 260 die sog. Memoria anzunehmen, in der sich die für sich selbst sprechenden Graffiti der Triclia befinden, die auf Petrus *und* Paulus und ihre am Ort ruhenden Gebeine Bezug nehmen. Am Vatikan war durch die sich eng anschließenden heidnischen Mausoleen der Platz für christlichen Märtyrerkult exponiert. An der Appischen Straße am dritten Meilenstein war man auf dem zwar geschützteren Privatgelände eines christlichen Besitzers, aber in der gefährlichen Nähe der *statio* der kaiserlichen Polizei (vgl. Bericht I S. 225). Im Ganzen und im Einzelnen verteilt sich das Pro und Contra so gleichmäßig, daß besonders angesichts des lange noch bleibenden privaten Besitzcharakters der Memoria in Catacumbas die Vermutung einer sektiererischen Kultkonkurrenz in der Tat die befreiendste Lösung wäre. Und ferner kann man den Gesichtspunkt nicht abweisen, daß bei einer Translation durch die Römische Großkirche eigentlich es nahegelegen hätte, die Reliquien ins kurz vor S. Sebastiano gelegene Coemeterium Callisti zu bringen, wo man eine mit Bischof Anteros († 236) zuerst nachweisbare ‚Papstgruft' angelegt hatte und sich somit die Beisetzung der Apostelreliquien an dieser Stelle von selbst angeboten hätte. Gegen S. Callisto könnte andererseits sprechen, daß 257 Valerian das Verbot erlassen hatte, Gemeindefriedhöfe zu besuchen[1]) und für den 6. 8. 258 die Hinrichtung von Bischof Sixtus bzw. Xystus und seinen Diakonen im Coemeterium S. Callisto *in continenti* bekannt ist[2]).

Eine zweifellos interessante Hypothese hat Kirschbaum in seinem jüngsten Buch über die Gräber der Apostelfürsten vorgetragen: Er nimmt an, daß in der valerianischen Verfolgung das Haupt des Apostels Petrus vom Rumpf getrennt und „aus dem gefährdeten Grab unter dem Tropaion in die Verborgenheit der krypto-christlichen Gräberzone der Via Appia geflüchtet worden war" (208). Unter Konstantin sei es dann wieder an die ursprüngliche Stelle zurückgebracht worden, aber nicht im Grab unter der Aedicula, sondern in jenem Loculus der Mauer g beigesetzt worden. Im 8. Jht. sei das Haupt Petri in der Krypta von St. Peter im ‚altare ad caput beati Petri' gewesen – wofür mehrere literarische Zeugnisse vorliegen – und im 9. Jht., zur Zeit des Sarazeneneinfalls, habe man die Häupter des Petrus und Paulus dorthin gebracht, wo sie der Tradition nach noch heute sind: an den Lateran, zunächst in die Laurentiuskapelle Sancta Sanctorum und erst im 14. Jht. in die Basilika selbst. – Es muß hier bemerkt werden, daß seit dem frühen Mittelalter die literarischen Zeugnisse für die Reliquien der Apostel

1) Daß Gemeindefriedhöfe mit *Coemeteria* gemeint sind und nicht *Einzel*gräber, also die *τρόπαια* eigentlich gar nicht vom Verbot betroffen waren, hat mit Recht E. Schäfer, Ev. Theol. 10 (1950/51) S. 478, betont. Vgl. auch A. M. Schneider, Die Memoria Apostolorum, S. 5, und Klauser S. 75.

2) Vgl. Schneider, Die Memoria Apostolorum, S. 5.

fürsten, mitbedingt auch durch den vom Osten her stammenden Reliquienhandel, ins Legendäre schießen. Noch am Anfang dieser Entwicklung steht ein bekannter Brief Gregors I., dem man gerne für das Jahr 600 die Feststellung der Integrität der Leiber beider Apostel entnimmt: Die Kaiserin Konstantina hatte sich an Gregor I. gewandt und für eine neue Kirche in Konstantinopel das Haupt des Petrus als Reliquie erbeten. Gregor lehnt diese Bitte und Zumutung höflich, aber klar ab: in der Kirche des Westens würde so etwas als „intolerabile atque sacrilegum" angesehen, „si Sanctorum corpora tangere quisquam fortasse voluerit". Noch nicht einmal das Sudarium des Apostels könne er schicken, denn es sei mit im Grabe verschlossen[1]). Kirschbaum sagt mit Recht, daß man in diesen Brief nicht zu viel hineinlesen dürfe, da er weniger als historische Nachricht, denn als diplomatisches Schriftstück zu lesen sei und eine bereits getrennt existierende Kopfreliquie nicht ausschließe. K.s Argumentation nimmt einen Hinweis von E. Josi auf, der die im Mittelalter immer erneut verwendete Rechtsthese, daß das Grab dort sei, wo das Haupt sich befände, auf den römischen Juristen Julius Paulus (Anfang des 3. Jht.s) zurückführt[2]). Josi vermutet, daß man unter dem Eindruck dieser grabrechtlichen Anschauung in valerianischer Zeit eine Teiltranslation durchgeführt habe und eben wegen der Aufbewahrung der Kopfreliquien in einem kleinen ‚Schrein' oder Ossuar keine Spuren eines vollen Grabes der Apostelfürsten an der Via Appia zu finden seien. Kirschbaum verbindet nun diese Eventualität mit dem rätselvollen Loculus der Mauer g im Raum P der Petersnekropole (vgl. oben S. 319), den er als ‚offizielles Depot' für die von der Via Appia zurückgeholten Apostelreliquien ansieht. Damit würde allerdings eine große Schwierigkeit hinfallen, die sich aus dem in den Esplorazioni niedergelegten Befund ergeben hatte und auf die z. B. Klauser (73 und 86) mit Nachdruck hinweist, daß nämlich kein Platz für die möglicherweise unter Konstantin von der Via Appia zurückgebrachten Reliquien da ist und damit eigentlich die Translationshypothese – jedenfalls was die Gebeine Petri angeht – hinfällt. Die Hypothese Kirschbaums würde zwar diese Schwierigkeiten z. T. beseitigen, aber nicht die andere, daß nämlich der Loculus einerseits für eine Kopfreliquie zu groß und für die Gebeine insgesamt zu klein wäre, anderseits aber überhaupt so in den Verband der Mauer bei deren Erstellung eingebaut wurde, daß seine spätere Anbringung, Öffnung und Wiederschließung technisch nahezu unmöglich erscheint (so v. Gerkan II: 49 und 53 und III: 92 f.; dagegen be-

1) Vgl. hierzu die mit weiteren Quellenbelegen zur Frage versehene Studie von A. de Waal, Die Häupter Petri und Pauli im Lateran, Röm. Quartalschrift 5 (1891) 340–348. – Text bei *Migne* PL 77, 700 f.

2) E. Josi in der Riv. di Arch. Crist. 29 (1953) 94 f. Vgl. dazu Corpus Juris Civilis I.

steht Kirschbaum S. 67 f. und 149 f. auf späterem Einbau des Loculus).
Und schließlich wäre selbst bei einer vorläufigen Beisetzung der Kopfreliquie
Petri im Loculus eine Überführung unter die Aedicula für den Moment an-
zunehmen, wo diese zum Mittelpunkt der neuen Basilika wurde. Aber auch
dafür fehlt jeder Befund.

Klauser machte den Vorschlag (77 f.), im Bezirk unter S. Sebastiano
eine bereits mehrfach diskutierte und doch nicht recht gedeutete Nische r
(am Westrand des Atrium-Bezirkes, auf dem Niveau der Triclia [vgl.
Abb. 7]) als „Gegenstück zu der Nische am vatikanischen Hügel" anzuse-
hen, nämlich als „das eigentliche Kultzentrum". „Spuren einer vorgesetzten
Säulenfront sind freilich im Falle der Via Appia nicht beobachtet worden.
Auch fehlt hier ein durch eine Verschlußplatte im Boden kenntlich gemachtes
‚Grab'." Nun ist die Nische r im Atrium um 300 datierbar, so daß sie nur
Folge des Petrus-Paulus-Kultes am Platze sein kann, nicht aber dessen Ur-
sache. Insofern ist die Hypothese Klausers, für die sich manches geltend
machen ließe, keine Lösung des Problems, sondern nur eine mögliche
Erklärung *eines* Bauteiles im Gesamtkultbereich. Man bleibt also bei der
Aporie, daß einerseits die Besucher der ‚Memoria Apostolorum' an der Via
Appia an die Gegenwart der Gebeine der Apostelmärtyrer glaubten, und
anderseits keine Evidenz für deren Anwesenheit zu irgendeiner einsehbaren
Zeit greifbar ist. Die Ausgrabungen seit 1927 und neuen Untersuchungen
seit v. Gerkans Beitrag haben also nur darin eine Änderung erbracht, daß
die Graffiti nicht erst seit Anfang des 4. Jht.s datieren, sondern ab 260
nachweisbar sind, jedoch haben sie nichts Klärendes über den Anlaß zum
Märtyrerkult in Catacumbas erbracht.

Die bleibende Ungewißheit in der Erforschung der Fakten, die dem Kult
an der Via Appia zugrunde liegen, ist nicht Schuld der Wissenschaft. Die
Vielfalt an Hypothesen ist vielmehr Ausdruck des archäologischen Befundes,
der angesichts des Fehlens von klaren und eindeutigen Evidenzen die kombi-
nierende Phantasie auffordert, Lösungsmöglichkeiten zu ersinnen anstatt
einfach zu resignieren. Wenn man die Ursache für das bisher ergebnislose
Tasten suchen will, so muß wohl doch darauf verwiesen werden, daß am
Ende des 2. Jht.s und Anfang des 3., als das Interesse an den Grabplätzen
der Apostel in Rom erwachte, die Kirche nicht eine geschlossene Einheit,
sondern mit häretischen Gruppen durchsetzt war und beim Fehlen einer
einhelligen Lokaltradition Spielraum für verschiedene Anknüpfungen sich
ergaben bzw. auch sich anboten. – Auf diese Frage soll in einem Schlußteil,
der die Diskussion der literarischen und der archäologischen Zeugnisse mit-
einander zu verbinden hat, eingegangen werden.

(Schlußteil folgt)

Nachweis der Abbildungs-Vorlagen

Abb. 1: nach A. von Gerkan, in: Trierer Zeitschrift 22 (1954) S. 28.

Abb. 2: nach Esplorazioni II, Tafel 105.

Abb. 3 u. 4: nach A. von Gerkan, in: Jahrbuch f. Antike u. Christentum I (1958) S. 82.

Abb. 5 u. 6: nach A. von Gerkan, ibid. S. 83.

Abb. 7: nach A. von Gerkan, in: H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom², 1927, Tafel VII.

Abb. 8: nach A. M. Schneider, in: Nachrichten d. Akademie Göttingen. Phil. Hist. Kl. 1951, Nr. 3, S. 6.

Christliche Erziehung?

von Hannelis Schulte

II. Teil. Für den Bücherschrank des Religionslehrers

(Fortsetzung)

Hans Jürgen Baden: Das Schweigen. Gütersloh. 1952. Bertelsmann. 209 S. – Kathleen Bliss: Frauen in den Kirchen der Welt. Nürnberg 1954. Laetare Verlag. 260 S. – August Brunner: Eine neue Schöpfung. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens. Paderborn 1952. Ferdinand Schöningh. 216 S. – Martin Buber: Bilder von Gut und Böse. Köln und Olten 1952. Hegner. 114 S. – Otto Haendler: Christophorus. Die Legende als Bild des Glaubensweges. Berlin 1953. Evangelische Verlagsanstalt 67 S. – E. Stanley Jones: Christus und das menschliche Leiden. Zürich 1952. Gotthelf Verlag. 197 S. – Ein Buch von der Kirche. Unter Mitarbeit schwedischer Theologen herausgegeben von Gustav Aulen, Anton Fridrichsen, Andres Nygren, Hjalmar Linderoth, Ragnar Bring. Göttingen 1953. Vandenhoeck & Ruprecht. 488 S. – John Marsh: A Year with the Bible. London 1957. SCM Press. 191 S. – Joseph Pascher: Inwendiges Leben in der Werkgefahr. Freiburg i. Br. 2. verbesserte Auflage 1949. Erich Wewel Verlag. 141 S. – Helmut Thielicke: Das Leben kann noch einmal beginnen. Ein Gang durch die Bergpredigt. Stuttgart 1956. Quell Verlag 253 S. – Ders.: Das Bilderbuch Gottes. Reden über die Gleichnisse Jesu. Stuttgart 1957. Quell Verlag. 320 S. – Hermann Volk: Das neue Mariendogma. Inhalt, Begründung, Bedeutung. Münster 1951. Regensburg. 135 S.

Als Nachtrag zu II, I (Zur Bibel) dieser Sammelbesprechung möchte ich auf die Auslegung der Bergpredigt verweisen, die Helmut Thielicke unter dem Titel „Das Leben kann noch einmal beginnen" herausgegeben hat. Die Sammlung von 14 Predigten erschien zunächst unter dem Titel „Die Bergpredigt", nun aber in 3. Auflage mit neuem Titel und unter Weglassung überholter zeitgeschichtlicher Anspielungen; gleichwohl spürt man hie und da noch die Situation der ersten Nachkriegsjahre (1946–48), in denen diese Predigten gehalten wurden. Den Anspruch einer wissenschaftlichen Auslegung erhebt das Buch nicht; manche Fragen, die heute im Mittelpunkt gerade der Bergpredigtauslegung stehen, sind noch nicht berührt, doch *neben* den Kommen-

gelegt kann das Buch gute Dienste leisten, wenn der Religionslehrer nach der rechten Weise fragt, zu den Menschen heute zu reden. Er wird treffende Beispiele finden, etwa das Gespräch mit dem Taxifahrer (S. 52ff.) oder die Krankenschwester mit den 7175 Edelsteinen in der himmlischen Krone (S. 104), und kluge Gedanken; vor allem wird die Bergpredigt nicht aufgeweicht oder irgendeinem Schema unterworfen, sondern der Text kommt mit seiner ganzen Härte und Tröstlichkeit zu Wort. Neben Schlatters Erläuterungen und dem NT Deutsch wird man das Buch dem Schüler zur Vorbereitung einer Textbesprechung in die Hand geben können.

Unter dem Titel „Das Bilderbuch Gottes" hat Thielicke eine weitere Predigtsammlung über die Gleichnisse Jesu herausgegeben. Da dem „verlorenen Sohn" zwei Predigten gewidmet sind, werden 18 Gleichnisse in 19 Predigten behandelt. Von diesem Buch gilt, was von den vorigen gesagt wurde: erfrischend aktuell; da 1957 erschienen, ganz auf die Situation des westdeutschen Wirtschaftswundermenschen zugeschnitten, verständlich für die Jugend und deshalb für den Religionsunterricht verwendbar. Die Gestalten der Gleichnisse sind mit einem erstaunlichen Einfühlungsvermögen gezeichnet, ohne daß darüber die Botschaft des betr. Gleichnisses zu kurz käme. Der Skopus ist in vielen Fällen klar und scharf erfaßt, doch sollen hierzu einige kritische Anmerkungen gemacht werden.

1. Beim Gleichnis vom vierfachen Acker wäre zu fragen, wo der Ton des Gleichnisses liegt: bei der Beschreibung des mißratenen Samens oder bei dem Wunder der vielfachen Frucht (so Schniewind). Da Thielicke letzteres fast ganz außer acht läßt, bekommt das Gleichnis bei ihm einen imperativen Sinn: „Sei guter Acker!", während von dem Wunder, daß es dem Wort gelingt, nichts zu hören ist.

2. Bei den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig wird zunächst Richtiges gesagt. Ist es jedoch gerechtfertigt, dann das Bild vom Baum zu isolieren und es auf die Dialektik von Innerlichkeit des Glaubens (Wurzeln) und dem notwendigen Drang nach außen (Krone) zu beziehen? Wird dabei nicht unter der Hand aus dem Gleichnis Jesu ein neues Gleichnis Thielickes gemacht? Ist das Gleichnis des NT wirklich eine Warnung an die „Blindgängerchristen", bei denen der Glaube nicht nach außen wachsen und die Welt verändern will?

3. Dieses „Blindgängerchristentum" ist nach Thielicke auch daran schuld, daß mancherorts (es war im vorhergehenden Satz vom bolschewistischen Rußland die Rede) „der Antichrist herrscht" oder „das Vakuum von Existentialismus und Nihilismus regiert" (S. 87). Ich frage: Muß man auf der Kanzel mit solchen Schlagworten um sich werfen? Nihilismus ist ein so vieldeutiges Wort, daß man es niemals ohne nähere Bestimmung gebrauchen sollte. Sonst hat man im Grunde nichts gesagt. Und was den Existentialismus

angeht: Sollte er hier als eine Art Alternativweltanschauung zum Christentum gemeint sein? Man hört gelegentlich Äußerungen, als würfe der Existentialismus den Menschen auf sein eigenstes Selbst zurück und sei also eine Art potenzierter Egoismus. Als ob nicht gerade der Existentialismus die Beziehung zum andern, das „Du" im Gegensatz zum versachlichten „Es" „entdeckt" hätte. Ist nicht der Existentialismus, auch wo er sich atheistisch gebärdet, eine der modernen Seinsformen des Christlichen? Die andere – dem Existentialismus feindlich gesinnte – Seinsform des Christlichen ist heute der Kommunismus, auch wenn er eine einseitige Darstellung des Christlichen ist und das nicht einmal sein will. Doch von den geistigen Auseinandersetzungen, die hier fällig sind, spürt man bei THIELICKE keinen Hauch. Darum bleiben seine Predigten bei allem Kampf gegen die satte Bürgerlichkeit durch und durch „bürgerlich" und gehen trotz ihrer Modernität an den brennendsten Fragen christlicher Existenz heute vorbei.

4. Das gilt noch mehr, wenn wir die Frage stellen, wie es THIELICKE mit der der Predigt aufgegebenen Entmythologisierung hält. Vor primitiver mythologischer Rede bewahrt ihn sein Pietismus und seine Freude am psychologischen Verstehen und Verständlichmachen, aber er kommt einmal ausdrücklich auf das Thema selbst zu sprechen. Bei der Predigt über „das Unkraut unter dem Weizen" heißt es gleich am Anfang (S. 97): „Dort, wo die Theologen forschend über der Heiligen Schrift sitzen, da sät jene dunkle Macht die eigenen Gedanken der Menschen dazwischen, da läßt sie die Weisheit der Griechen über die Torheit des Kreuzes triumphieren, da werden die Leichentücher menschlich-allzumenschlicher Gedanken über das offene Ostergrab gespannt und werden die großen Taten Gottes zur Spiegelfechterei des eiteln Selbstbewußtseins." Und am Ende der Predigt warnt er davor, mit dem Unkraut der Entmythologisierung auch den Weizen der rechten Verkündigung auszurotten: „Unterstellen wir ruhig einmal, daß hier wirklich eine fragwürdige Saat ... gesät ... sein könnte" (S. 110). Doch sollen wir „jenen vielleicht fragwürdigen Säemännern (wir unterstellen ja nur)" nichts tun, denn wir würden mit ihnen auch ernsthafte Fragen im eigenen Herzen ausrotten und uns den Glauben zu leicht machen. Geduld der Heiligen und Gebet für „jene" sei hier weit mehr am Platz als Lehrzuchtverfahren oder Scheiterhaufen. – Eine rhetorische Meisterleistung! Christliche Geduld anstelle der Ketzerverfolgung. Wie schön das klingt. Und niemand kann ihm dafür böse sein, denn die „Entmythologisierer" sehen sich vor Verfolgung in Schutz genommen und sind doch auch nur „vielleicht" zu Werkzeugen des bösen Feindes erklärt – vielleicht sind sie es gar nicht. Die Gegner der Entmythologisierung könnten erst recht zufrieden sein, denn die Gemeinde ist kräftig vor „jenen" gewarnt worden. Das Bild von dem unheimlich im Dunkeln schleichenden, Unkraut säenden bösen Feind wird sich ihr tiefer eingeprägt haben als jenes „viel-

eicht". Was soll nun die Gemeinde damit anfangen? Ist ihr mit einem Wort etwas über die Tragweite des Problems gesagt worden? Hat der Prediger es ihr ermöglicht, eine sachliche Entscheidung zu treffen? Sie weiß nicht einmal, was der Prediger selbst über die Sache denkt, um sich daran vielleicht zu orientieren. Nein! Da sind mir die Ketzerrichter und Scheiterhaufenbauer schon lieber, denn sie stehen wenigstens zu ihrer Sache und man möchte ihnen manchmal „o sancta simplicitas!" zurufen. Aber diesem Prediger können wir sie nicht zubilligen; er sollte wissen, was er tut.

5. Was andere exegetische Entscheidungen Thielickes betrifft, so hängt bei dem Gleichnis vom „ungerechten Haushalter" viel davon ab, ob man in Lk 16, 8 unter „dem Herrn" Jesus oder den Herrn des Haushalters versteht. Auch ist mir fraglich, ob dieser Herr im Gleichnis als ein solcher Schuft gezeichnet ist, daß man daran das Problem „Betrug des Betrügers" aufhängen kann. Und auch darüber ließe sich streiten, ob das Thema des Gleichnisses wirklich mit dem Wort „Mammon" angegeben ist. Das kommt auf die Abgrenzung von den folgenden Versen an.

6. Aber eindeutig gegen den Scopus ausgelegt ist das Gleichnis von den „Arbeitern im Weinberg". In der Predigt heißt es (S. 165): „Das ganze Gleichnis gewinnt nur unter einer einzigen Bedingung Sinn: wenn wir uns nämlich von ihm sagen lassen, daß die Arbeit im *Weinberge* stattfindet, daß sie also ein Dienst für den Herrn sein soll und eben darum gar nicht als ‚Ver'dienst aufgefaßt werden kann, daß diese Arbeit vielmehr *selber* schon ein Geschenk ist und ihren Lohn in sich trägt. Denn sie verschafft den Arbeitenden die Nähe und Fürsorge ihres väterlichen Herrn." Dementsprechend gilt von den spätgekommenen Arbeitern: „Sie werden am Abend plötzlich merken, daß diese sinnlose Freiheit, die sie außerhalb des Weinbergs verbrachten, keine gute Zeit war, daß sie auch nicht glücklich dabei waren, sondern daß die Angst vor dem Nichts ihr ständiger Begleiter war." Mit diesen Gedanken gerät der Prediger nicht nur in die Gefahr der Allegorese, sondern er gibt damit eine Theodizee, die die im Gleichnis mit der Frage „Siehst du darum scheel, weil ich gütig bin?" gegebene Theodizee ausschließt.

Nebenbei bemerkt: Die in dieser Predigt gegebene Charakteristik des Schauspiels von Dürrenmatt „Der Besuch der alten Dame" (S. 169) scheint mir ein völliges Unverständnis dieses Stückes zu verraten. Die „alte Dame" ist mythologisch und nicht biographisch zu verstehen.

Alles in allem. Man nehme aus diesem Buch, was es an Gutem bietet, übersehe jedoch dabei nicht, wie unmodern es ist, weil es sich an den heute brennenden Problemen vorbeidrückt.

3. Zur Oekumene

In diesem Abschnitt sollen einige Bücher angeführt werden, die uns einen Einblick in die theologische Arbeit der schwedischen und angelsächsischen, aber auch der römisch-katholischen Kirche gewähren.

In dem schwedischen Sammelwerk „Ein Buch von der Kirche" ist das Erstaunlichste die große Zahl der Verfasser. Denn wenn man das Buch liest, hat man von einigen stilistischen Unterschieden abgesehen den Eindruck, es sei von einem einzigen Autor geschrieben, so einheitlich ist die Gedankenführung des Ganzen. Ob das ein Lob oder einen Tadel für das Buch bedeutet? Die Herausgeber halten diese „frei erwachsene" Übereinstimmung für seine Stärke (Vorwort). Sie besteht vor allem darin, daß die lutherische schwedische Volkskirche die richtige Kirche ist, abgegrenzt gegen alles katholische, pietistisch-freikirchliche und säkulare Kirchenverständnis.

Der erste, neutestamentliche Teil mit Aufsätzen von Nygren, Fridrichsen, Odeberg, Sjöberg, Linton, Lindeskog und Johannson betont, daß die Kirche keine menschliche Institution, sondern „Leib Christi", also ein metaphysisches Kollektiv ist, das von Jesus jedoch auf Erden gegründet und mit Amt, Kultus und Sakramenten versehen wurde. Vermißt man bei dem „Leib Christi"-Begriff eine klare Beziehung zu unserer menschlichen Wirklichkeit, so fehlt bei der historischen Zurückführung der Kirche eine Erörterung kritischer Fragen nach Traditionsschichten oder auch nur nach Unterschieden in den neutestamentlichen Schriften. Die Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses wird kurzerhand vorausgesetzt, und was aus ihm erhoben wird, ist genau das Bild der Kirche, das die Systematiker nachher brauchen, um Volkskirche, Kindertaufe, Kultus, Amt u. dgl. zu begründen. Zum Einzelnen wären viele kritische Fragen zu stellen, doch sei nur eine Kuriosität herausgehoben: Mtth. 18, 5 „Wer ein Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf" soll die Kindertaufe rechtfertigen, denn es ist gemeint: ein Kind *in die Kirche* aufnehmen. Wie stellt sich Johannson eigentlich die Aufnahme Jesu in die Kirche vor?

Der zweite, kirchengeschichtliche Teil ist für den deutschen Leser insofern von Interesse, als Kjöllerström, Pleijel, Westmann und Engeström Probleme aus der schwedischen Kirchengeschichte behandeln, von der wir im allgemeinen recht wenig wissen. Der Vergleich der Entwicklung einer lutherischen Kirche in einem politisch und kirchlich einheitlichen Land mit unserer deutschen Geschichte seit der Reformation legt sich dem Leser immer wieder nahe. Besonders hervorgehoben sei ein von Krook wiedergegebener Vortrag Einar Billings wegen der Klarheit der Gedanken über die Kirche, dagegen vermögen die Beiträge von Lindroth und Malmeström nichts eigentlich Neues zu bieten.

Wie andersartig die kirchengeschichtliche und theologische Entwicklung des Luthertums in Schweden – verglichen mit der deutschen – verlaufen ist, kommt im dritten, systematischen Teil besonders in den Aufsätzen von Nygren und Aulén heraus, die sich mit den Problemen der Staats- und Rechtslehre befassen. Wenn man an die Äußerungen deutscher Theologen denkt, die den Staat „lutherisch" von der Macht herleiten, so beeindruckt die Sorge um die Rechtsordnung bei den schwedischen Theologen um so mehr. Ob allerdings in den Beiträgen von Bring, Olsson und Josefson die Berufung auf Luther zu Recht besteht, ob hier nicht sehr willkürlich konstruiert wird, ist eine andere Frage. Am bezeichnendsten für das kirchliche Denken in dem ganzen Buch ist der Aufsatz von Bo Giertz „Leb in deiner Kirche", obwohl er sich so hochkirchlich gebärdet, daß gewiß nicht alle andern Autoren mit ihm einverstanden sind. Doch wird hier nur besonders scharf akzentuiert, was ihnen allen gemeinsam ist: die Selbstverständlichkeit der Kirche. Der Wert des ganzen Buches besteht vor allem darin, daß es das mögliche Ausmaß heutiger Kirchlichkeit deutlich macht.

Eine Selbstprüfung und auch Selbstdarstellung der Kirche von ganz anderer Art bringt das von Kathleen Bliss zusammengestellte Buch: „Frauen in den Kirchen der Welt"; zusammengestellt, weil es sich im wesentlichen um die Auswertung der Fragebogen handelt, die der Weltrat der Kirchen an seine Mitgliedkirchen verschickt hat. Doch gibt die Verfasserin im Anfangs- und Schlußkapitel eine eigene Darstellung sowohl zur Geschichte der Mitwirkung der Frau in der Kirche als auch zu dem Problem der Stellung der Frau in der heutigen Gesellschaft.

Der Hauptteil des Buches, die Fragebogenauswertung, ist in drei Teile gegliedert, die 1. die Frauenarbeit der Kirchen, 2. die berufliche Mitarbeit von Frauen in den Kirchen und 3. die Mitarbeit der Frau in kirchenleitenden Gremien behandeln. Die interessantesten Berichte bringt der erste Teil, etwa über die Hilfsorganisationen der griechischen Frauen während des Krieges, über die burmesischen Lehrerinnen, über die Bewegung „Rote Bluse" in Südafrika (als Zeichen freiwilliger Verpflichtung zum christlichen Familienleben) und vieles andere mehr. Beim zweiten Teil sei vor allem die Klarheit hervorgehoben, die in den Wirrwarr der verschiedensten Amtsbezeichnungen gebracht wird, daß z.B. die deakoness der Church of England nicht der deutschen Diakonisse, sondern eher schon der Vikarin entspricht. Aber auch die Veränderungen, die die gesellschaftliche Umschichtung mit sich bringt, werden sorgfältig registriert, so etwa in den jungen Kirchen die Entwicklung von der Bibelfrau zur einheimischen Missionarin. Immer wieder fällt auf, wie modern doch die „Gesellschaft der Freunde" von Anfang an war. Auch der Kampf um die Zulassung der Theologin in geistliche Ämter wird mit der so ganz verschiedenen Lage an allen „Frontabschnitten" gezeichnet. Zwischen der

vollen Selbstverständlichkeit und dem „Kommt überhaupt nicht in Frage“ scheint es alle denkbaren Zwischenlösungen zu geben, Fortschritte und Rückschritte je nach Lage. Aber im Allgemeinen kann gesagt werden, daß die Rückschritte nicht aus der schlechten Arbeit der Theologinnen, sondern aus Vorurteilen und theologischen Hemmungen kommen. – Der dritte Teil wirft vor allem die Frage auf, ob die Kirche es sich weiterhin leisten kann, der rückschrittlichste Teil der heutigen Gesellschaft zu sein, was an den Hindernissen deutlich wird, die der leitenden Mitarbeit der Frau immer wieder im Wege liegen – auch bei den Frauen selber. Ein sehr lesenswertes Buch, das durch sein Register auch zum informatorischen Nachschlagen geeignet ist. Hervorgehoben sei noch die ausgezeichnete Zusammenstellung der sechs Frauenköpfe auf dem Titelbild.

Die Berührung mit den Kirchen der Welt bringt uns eine bestimmte Art angelsächsischer Literatur näher, die vielfach einem gewissen Mangel bei uns abhelfen kann. Als Beispiel führe ich das Buch von Stanley Jones an: „Christus und das menschliche Leiden“. Natürlich gibt es auch bei uns Schriften zu diesem Thema, aber die angelsächsischen, bzw. amerikanischen Schriftsteller haben eine Art, die Probleme frisch anzupacken, anschaulich zu schreiben und eine Fülle von Beispielen zu bringen, wie sie uns – vielleicht durch die Belastung mit der großen theologischen Tradition – so nicht gegeben ist. Da Jones lange in Indien und China gelebt hat, bringt er viele Beispiele aus der Mission – das erleichtert die Darstellung, denn der christliche Glaube ist in der Missionssituation wohl „einfacher“ als in den Ländern, wo er stark durch die Tradition bestimmt ist. Auch nimmt Jones meist Extremfälle, die natürlich sehr eindrucksvoll sind, aber der Kompliziertheit des täglichen Lebens nicht immer gerecht werden. Sehr erfreulich ist die intensive Auseinandersetzung mit anderen Religionen, besonders Buddhismus, Hinduismus, Judentum und Islam – und mit der Christlichen Wissenschaft – und das immer unter der Frage, wie sie das Problem des Leides anfassen und beantworten. Dabei ist die Darstellung der Religionen gut, die Widerlegung nicht immer sehr glücklich. Nur dem Judentum wird Jones nicht gerecht, weil er es einseitig mit dem Bewußtsein der Erwählung und dem Glauben, daß es dem Frommen gut gehen müsse, identifiziert.

„Diese semitische Art des Denkens ist ins Christentum übergegangen, trotz des Kreuzes. Die Verwirrung innerhalb des Christentums in bezug auf das Leiden rührt her von dem Versuch, diese zwei sich widerstreitenden Elemente zu vereinen. Bleibt uns als treuen Christen das Unglück nicht erspart, so sind wir in unserem Glauben tief erschüttert, denn wir glauben im Grunde unseres Herzens doch an diese jüdischen Versprechungen, daß wir verschont bleiben würden“ (S. 53). Gewiß gibt es diese Haltung im Judentum – denken wir an Hiobs Freunde und manche Psalmen – aber sie liegt aller menschlichen Reli-

gion schon in ihren primitivsten Formen zu Grunde. Umgekehrt hat gerade das Judentum gelernt, sich als zum Leiden erwählt zu verstehen. Hier liegt wohl der tiefere Grund, warum JONES dem Judentum nicht gerecht wird. Denn die Übernahme des Leidens als Gottes Wille ist etwas anderes als die These des Verf., daß man „aus dem Leiden etwas machen", es „in etwas Höheres verwandeln" soll. Denn Jesus „wollte", als er am Kreuz hing, „das größte Trauerspiel der Welt in das größte Zeugnis der Welt verwandeln" (S. 62). Siegreiche Lebenskraft in der Überwindung des Leides, das ist dieses Zeugnis.

„Schau durch die Natur zu Gott auf, und du kommst zu der Schlußfolgerung, daß Gott das Gesetz verkörpert. Sieh auf zu Gott durch Christus und du kommst zu der Schlußfolgerung, daß Gott die Liebe ist" ([S. 123], wobei unter dem Gesetz der Natur hier das Gesetz der Vergeltung [Karma] verstanden ist!). Das Gesetz der Natur und das der Liebe fallen in dem Kreuz Christi zusammen, der stellvertretend die Vergeltung für uns erleidet; von da aus kann dann gesagt werden, daß auch das Gesetz der Liebe, der Aufopferung, des Leidens in der Natur zu finden ist. „Es ist so: die wirklich Glücklichen sind jene, welche freiwillig Schmerzen auf sich nehmen um der Mitmenschen willen..." So gilt auch von Gott: „Der Gott, der unbekümmert um die Tragödien, Schmerzen und Nöte der Welt abseits sitzen würde, wäre ein selbstsüchtiger und daher unglücklicher Gott. Aber der Gott, der die Freude eines Kreuzes kennen würde, wäre ein Gott, der die tiefste Freude dieses Universums, – die Freude, andere durch eigene Selbstaufopferung zu retten – kennt" (S. 129).

So schön und fruchtbar diese Gedanken sind, so kann man sich doch des Eindrucks nicht erwehren, daß das, was im NT als Zeugnis über das mit Jesus von Nazareth Geschehene und uns als Verheißung gesagt ist, bei JONES zu einer Art Lebensgesetz gemacht wird, dessen Wahrheit man erfahren und einsehen kann und dem auch Gott unterworfen wird. So besteht auch die Gefahr, daß Kreuz und Auferstehung zu einer Art Mysterium werden: „Im Kreuz trat er allen gegenüber – es gibt Zeichen, die von einem kosmischen Kampf am Kreuz zeugen – und in der Auferstehung überwand Er sie alle, es gibt Zeichen von einem kosmischen Sieg am Ostermorgen" (S. 178). Wer hierin dem Verf. nicht folgen will, kann doch aus dem Buch vielerlei an Gedanken und Beispielen nehmen, wobei besonders noch auf das 11. Kapitel: „Wir wollen eine siegreiche Gesellschaftsordnung" hingewiesen sei.

Ein anderes Buch, das wir dem angelsächsischen Schrifttum verdanken, ist der Bibelleseplan von JOHN MARCH „A Year with the Bible", der einen sehr beachtlichen Versuch darstellt, dem Nichttheologen im Lauf eines Jahres einen guten Überblick über den Inhalt der ganzen Bibel zu geben, wobei von dem Leser erwartet wird, daß er jeden Tag ein bis zwei Kapitel der Bibel und

dazu die kurze Erläuterung des Buches, von Zeit zu Zeit auch einen einleitenden oder überleitenden Abschnitt liest. Dabei gehören 240 Tage dem AT, 126 dem NT (offenbar ist das Buch für ein Schaltjahr gedacht!). Das Schwierigste ist bei einem solchen Unternehmen die Auswahl. Jesaja und Jeremia kommen offensichtlich zu kurz weg, dafür ist die Weglassung von Leviticus und großer Teile von Numeri berechtigt. Sehr geschickt ist der Einbau der Propheten in die Darstellung der Königsbücher vollzogen. Ob man das nicht auch im NT für die Paulusbriefe und die Akta hätte machen können? – Die Erläuterungen sind meist sehr knapp und lassen viele Fragen unbeantwortet. Doch ist das eher ein Vorteil des Buches, weil es zwar kurz auf historische Zusammenhänge bzw Schwierigkeiten eingeht und zu jedem Kapitel eine Art Scopus angibt, alles andere aber dem Bibelleser selbst überläßt. Bei der Erörterung der historischen Zusammenhänge wird der Verf. der heutigen Lage der Forschung gerecht, insofern er auf verschiedene Quellen, rückblickende Verzeichnungen der Geschichte usw. hinweist. Doch tut er dies auf eine feine und vorsichtige Weise, die allzugroße Erschütterungen vermeidet. Der Scopus ergibt sich jeweils aus der heilsgeschichtlichen Anschauung des Verf.: Die Bibel beschreibt die Geschichte des Gottesvolkes bis zu und von Christus an. Diese Geschichte beginnt mit Abraham (Gen 1–11 sind Ergebnisse des Nachdenkens über Gott bzw. Probleme des menschlichen Lebens) und endet mit dem Aufbau des Landes nach dem Exil, schließt aber wiederum mit Gedanken über das menschliche Leben (Spr., Weisheit, Hiob) dh. schließlich mit einer offenen Frage, die dann das NT beantwortet.

Beim NT wird auf die zeitbedingte Einkleidung hingewiesen. Im Blick auf die Berichte von Jesus heißt es: „Seine Geburt, seine Wunder, sein Tod, seine Auferstehung sind für sich als bloße Geschehnisse nicht die Substanz des Evangeliums. Aber als die Verwirklichung alles dessen, was Gott durch die Menschheitsgeschichte hin getan hat, sind sie die Substanz und die ganze Substanz der guten Botschaft" (S. 108). Durch diese heilsgeschichtliche Betrachtung weist der Verf. seine Leser immer wieder auf „die großen Taten Gottes" hin, um sie auf dem Umweg: also kann Gott auch an dir Großes tun – anzureden. Wird damit nicht die Botschaft des NT um ihr unmittelbares Zeugnis betrogen? Wie man auch über die Theologie des Verf. urteilt, der Versuch, dem nichttheologischen Bibelleser eine solche Hilfe an die Hand zu geben und ihm dafür die Kenntnis der Bibel in ihren wichtigsten Teilen in einem Jahr zu versprechen, ist durchaus zu bejahen und es wäre zu wünschen, daß das Buch ins Deutsche übertragen würde.

Dem Religionslehrer, der sich über die Entwicklungen im modernen Katholizismus auf dem Laufenden halten will, seien drei Schriften genannt. Über „Das neue Mariendogma" von 1950 berichtet Hermann Volk in klarer und umfassender Weise. Das Büchlein ist so geschrieben, daß ein Schüler der Ober-

stufe es als Grundlage für ein Referat benutzen kann und ist für den Religionsunterricht auch deshalb so geeignet, weil es die Erläuterung des Mariendogmas in Verbindung bringt mit grundsätzlichen Erwägungen zur Lehre von der Kirche, der Offenbarung, der Schrift, der Theologie, den Sakramenten, der Anthropologie usw. Man könnte beinahe von einer Kleinstformat-Dogmatik sprechen. Zum Einzelnen sei noch bemerkt, daß Volk sich der von „fast allen Theologen" (?) vertretenen Meinung anschließt, Maria sei nicht vor ihrem Tode verklärt, sondern erst gestorben, welche Frage die päpstliche Lehrentscheidung offenläßt. Den Unterschied zwischen Christi und Mariae Himmelfahrt sieht er darin, daß Christus aus eigener Kraft „auffuhr", Maria aber „aufgenommen" wurde. Der neutestamentliche Befund wird hierbei propagatellisiert. Volk gibt zu, daß das neue Dogma in der Offenbarung direkt nicht enthalten sei, versucht aber, die indirekte Bezeugung durch Exegese von Gen 3, 15; Apk 12, 1–6 und Mtth 27, 52, vor allem aber durch die – sehr nüchtern gesehene – Tradition zu verdeutlichen. Grundsätzlich aber gilt: „Unser Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ist für uns völlig darin begründet und rundum gesichert, daß die Kirche uns dies zu glauben lehrt." (S. 25).

Ungleich schärfer noch fordert Joseph Pascher mit seinem Buch „Inwendiges Leben in der Werkgefahr" den evangelischen Leser heraus, da dieser zunächst das Anliegen des Verf. nur teilen kann. Die Werkgefahr des geistlichen Lebens wird so schonungslos analysiert, wie es der evangelische Religionslehrer wohl in seiner kritischen Darstellung des Katholizismus zu tun pflegt, wie er es aber nicht in einem katholischen Buch zu finden erwartete. Nachdem Pascher grundsätzlich von den „Lebensfunktionen" des Religiösen gesprochen und sie von den „Werken" unterschieden hat, behandelt er unter diesem Gegensatz: Lebensfunktion oder Werk – das Bittgebet, den Glauben, die Liebe, die Metanoia, die Verherrlichung (den Lobpreis Gottes), die Eucharistie, die Sakramente, das Heilige Werk (d. h. das Leben des Christen in der heutigen Welt). Am aufregendsten ist das Kapitel über den Glauben, wo der Verf. ausdrücklich Luthers Anliegen gerecht zu werden versucht (Rm 4: „glauben" im Gegensatz zu „sich rühmen"), Luthers Glaubensbegriff gegen katholische Theologen in Schutz nimmt und die „Reduzierung" des Glaubens bei Jakobus gegenüber Paulus hervorhebt. „Der Glaube" ist „gänzlich ein Lebensakt des Menschen in der Gnadenverbindung mit Gott" (S. 56) und insofern Vertrauen. Aber die in diesem „vertrauenden Bauen auf Gott sich vollziehenden Erkenntnisakte" (S. 58) dürfen nach Meinung des Verf. nicht wie bei Luther übersehen werden. Deshalb kann der Glaube sowohl als Wagnis wie auch als sacrificium intellectus beschrieben werden, als die „Annahme einer Offenbarung auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin" (S. 50). Gerade diese Formulierung, die ausgerechnet bei der Erörterung

von Rm 4 begegnet, zeigt, wie leicht die Lebensfunktion Glaube doch wiede in Erkenntnisvollzug und damit in Werk umschlagen kann – gegen die In tention des Verf. Und auch insofern kommt er von seiner Tradition nicht los als eben der Glaube doch nur eine Station im Heilsschema bleibt, so daß di Bemerkungen über den „Glauben *vor* der Rechtfertigung" (S. 56/57) für den evangelischen Leser einfach rätselhaft bleiben. Gilt nun das zitierte Wor Joh 6, 47: „Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben" oder gilt es nicht

Doch seien demgegenüber die wertvollen pädagogischen Ratschläge des Buches hervorgehoben. Beim Bittgebet: „Man sollte darum weitgehend darauf verzichten, Gebete als Schulaufgaben einzusetzen" (S. 41); dazu di Warnung vor jedem quantitativ gewerteten Gebet und vor dem Rückzug au die Gebetsintention, wie vor dem beruflichen Beten des Priesters. Beim Glauben: die Warnung vor Ketzerriecherei und dem „Eingreifen ins Leben ob es nun fremdes oder das eigene ist" (S. 67). Bei der Liebe: Die Warnung da vor, Akte der Liebe setzen zu wollen oder Gebete der Liebe zu Gott als bloß Formel oder in unverstandener Sprache herzusagen. – Auch der „fleißige Kommunionsempfang" und die Ermahnung dazu im Religionsunterricht führt in die Werkgefahr. „Das Sakrament" darf nicht „für das religiöse Leben ein opus operatum werden (S. 127). Eine Analyse von Pascher Christologie wäre lohnend, würde aber den Rahmen dieser Besprechung über schreiten. So nahe er uns bei der Bestimmung des Glaubens kam, so fern und seltsam mutet uns die römisch-katholische Christologie an.

Spannend und aufregend ist auch die Lektüre von August Brunner „Eine neue Schöpfung", nicht nur wegen des klaren, präzisen Stils und der Einfachheit und Verständlichkeit der Aussagen, sondern wegen des Versuchs, die drei mönchischen Gelübde: Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam – als „Mittel zur Vollkommenheit" zu begründen und zu zeigen, daß sie das wahre Menschsein in höchster Form darstellen, obwohl sie anscheinend gerade den Verzicht auf die Fülle des Lebens, auf Besitz, Ehe, Familie und Freiheit bedeuten. Dieser Weg bleibt der kleinen Zahl vorbehalten. Der rechte Gebrauch des Besitzes die gute Ehe und der allgemeine christliche Gehorsam sind daneben ein durchaus berechtigter anderer Weg zu demselben Ziel.

Nach einem grundsätzlichen Kapitel, in dem vor allem das Christsein als „Jüngerschaft, Lebensgemeinschaft mit dem Gottmenschen Jesus Christus auf Grund der Erkenntnis seiner absoluten und unübertreffbaren Würde als Gottes Sohn" (S. 17) beschrieben wird – „die Heiligung ist die gemeinsame Tat Christi und des Jüngers; als jene ist sie reine Gnade, die niemand verdienen kann, als diese ist sie volle Freiheit" – geht Verf. so vor, daß er in den drei Hauptkapiteln jeweils zuerst das Positive: Besitz, Liebe, Erfüllung des Gotteswillens beschreibt, dann aber die Bedrohtheit dieses Guten seit dem Sündenfall und die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, es rein zu verwirklichen,

um daraufhin den Verzicht in seiner Schwere einerseits, in seiner Großartigkeit andererseits darzustellen. Denn das Leben in religiöser Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam ist eine Vorwegnahme der Verklärung. Im Rahmen dieser Thematik begegnen wir einer Fülle von guten, fruchtbaren Gedanken, finden Berufungen auf Sartre, Marx, Freud und Kierkegaard – häufiger als auf Thomas von Aquin – und bewundern den Versuch des Verfassers, durch die Betonung der Person über das mittelalterliche Geist-Leib-Schema hinauszukommen. Aber mehr als ein Versuch ist es nicht. Vor allem in dem 3. Kapitel: Ehe und Jungfräulichkeit – durchkreuzt der Geist-Leib-Dualismus ständig den anderen Ansatz: Z. B.: „Seit der Erbsünde ist der Leib das Hindernis der vollkommenen Gegenwart und der reinen Liebe" (S. 149). Vielleicht erweist sich das personale Denken auch deshalb als so schwach, weil Verf. das Personsein als „Selbstsein" und nicht als Beziehung zum andern versteht. Darin mag – philosophisch gesehen – auch der Grund liegen, daß nicht der rechte Gebrauch von Besitz, Geschlechtstrieb und Freiheit (1. Kor 7, 29 ff.) im Vordergrund der Erörterung steht – hierbei ginge es um Beziehungen –, sondern der Verzicht auf das, was als Sünde die Person gefährdet.

Am schwersten wird es dem evangelischen Leser fallen, die Christologie des Verf. zu verstehen. Da der Verzicht auf eheliche Liebe nicht ein liebeleeres Herz hinterlassen soll und Gott selbst in diesem Sinn nicht geliebt werden kann, so muß die Liebe zu dem Menschen Christus das Herz erfüllen. Oder umgekehrt: „Die Erkenntnis des Menschen Christus, in dessen so echt menschlichen Haltungen und Gefühlen sich die Vollkommenheit der göttlichen Liebe offenbart und darstellt, kann ein Menschenherz zu solcher Liebe und Hingabe an den Gottmenschen entflammen, seine hehre Gestalt kann von dem Denken und Fühlen eines Menschen so vollständig Besitz ergreifen, daß für die innige Zugehörigkeit zu einem anderen Menschen, wie sie der Ehe wesentlich ist, kein Platz mehr bleibt" (S. 129). Mit dieser Christusmystik verbunden sind die dogmatischen Gedanken über den Gottmenschen. Weil er Mensch ist, sind die personhaften Beziehungen zu ihm möglich; weil er Gott ist, sind sie der Beschränktheit und Bedrohtheit zwischenmenschlicher Beziehung entnommen. Diese Weiterführung anselmscher Spekulationen befriedigt nur den, der ihre metaphysischen Voraussetzungen teilt, und zur Christusmystik muß man wohl Zuflucht nehmen, wo das NT nicht mehr als Botschaft gehört wird. Wie es dann auch nicht weiter verwundert, wenn Verf. gelegentlich „das Buch" als Mittler des Religiösen abwertet (z. B. S. 180). Jedenfalls: Mit diesem Katholizismus haben wir uns auseinanderzusetzen, nicht nur mit den Formeln der Reformationszeit und des Tridentinum.

4. Verschiedenes

Bücher, die das Religiöse psychologisch nahebringen – oder den Leser zu den „Mysterien des Seins" hinführen wollen, wie sie es selber lieber sagen – sind wohl symptomatisch für unsere Zeit, für einen gewissen antirationalistischen, der mystischen Hingabe aufgeschlossenen Zug, der sich auch in mancherlei heutigen „Ordens"gründungen im evangelischen Bereich zeigt. Sei es, daß man selbst zu dieser Richtung neigt, sei es, daß man es für nötig hält, sie zu verstehen, so kann einem das Buch von Hans Jürgen Baden „Das Schweigen" hilfreich sein. Dieses Buch will seinerseits eine Deutung der Gegenwart geben, die unter die Antithese: Lärm – Schweigen gestellt ist. Unter das Urteil „Lärm" fällt alles, was sich im öffentlichen Leben zuträgt: Presse, Politik, Radio sowie das davon beherrschte Einzelleben; auch „der ewig schwätzende, disputierende, das göttliche Mysterium zerredende Theologe" (S. 207) steht durchaus auf dieser Seite. Dem gegenüber erhebt das Buch den Ruf zum Auszug aus dieser Welt, zur Klausur, zur Meditation, kurz zum Schweigen: „Hier werden die eigentlichen Schatzkammern des Lebens gefüllt." „Wer aber die Berge des Schweigens verläßt und wieder zurückkehrt in die Niederungen der Welt, darf reden. Seine Worte sind von anderer Qualität als jene, die dort unten bis zum Überdruß verstreut werden." (S. 209).

Wer nun Badens Anweisungen zum Schweigen folgen will, erfährt zunächst, daß es nicht um Unterdrückung des Leiblichen gehe. Nur der Intellekt ist leibfeindlich, vom Geist wird das Leibliche „durchdrungen, durchlichtet" (S. 57). (Kam die leibfeindliche Askese der Orphiker, Platoniker und Christen wirklich vom Intellekt her?). Auch ist keine Zuschauerhaltung zur Wirklichkeit gemeint, wohl aber eine neue Rangordnung der Dinge, weil der Blick nun von innen nach außen geht. Ebensowenig darf die erstrebte „Gelassenheit" mit Subjektivität verwechselt werden, denn das Ich kann „niemals die Quelle des Heils sein" und vermag „den eigentlichen Boden der Existenz ... keinesfalls auszuloten"; „die Entscheidungen, welche das Leben verändern, werden weithin unterhalb der Schwelle des Ich gefällt". „Was erwartet der Gelassenen, der Welt und Ich unterschritt?" (S. 69) Er lernt drei Stufen des Schweigens kennen: das nichtige, das erwartende und das erfüllte Schweigen, in dem sich „das Leben ins Unendliche weitet" (S. 79). Diese drei Stufen sind noch nicht religiös, obschon über der letzten ein „messianischer" Glanz liegt. Da unsere abendländische Welt seit der Aufklärung Gott verloren hat und es gilt, ihn wieder zu finden, kann uns das nichtreligiöse Schweigen an den Punkt bringen, wo wir die Welt „gleichsam verlassen" und „einen letzten Grad von Einsamkeit erreichen". „Jetzt erkennen wir, daß dies der Punkt ist, wo Gottes Gegenwart sich enthüllt." „Die Wirklichkeit Gottes verwandelt

„as Schweigen" (S. 88). Denn das nichtige Schweigen ist vor Gott nun das Erschrecken über die eigene Nichtigkeit angesichts der Größe Gottes, was die Erkenntnis der Schuld einschließt. Daß der Schweigende nun nichts mehr von sich selbst, aber alles von seinem großen Gegenüber, von Gott erwartet, bezeichnet die zweite Stufe. Hier geht es um die Konzentration zum Hören gegenüber allen Ablenkungen von innen und von außen, doch ist diese Stufe des Schweigens bereits Lob Gottes, „die sublimste Form der Lobpreisung". Erst in der dritten Stufe geschieht das Wesentliche: „In den Innenraum, der sich im Schweigen und mittels des Schweigens auftut, tritt Gott selbst ein." (S. 103). Diese Selbstmitteilung Gottes im „Wort" verwandelt den ganzen Menschen.

Doch gibt es außer diesem Weg des Schweigens mit seinen zweimal drei Stufen auch Weisen des erzwungenen Schweigens: unter den Schlägen des Schicksals etwa. Hier ist vom Schweigen des Protests, der Ergebung, der Erkenntnis die Rede. Als Sonderfall vom Schweigen des Märtyrers. (Aber: Ist die Aufgabe des christlichen Märtyrers, des „Zeugen", wirklich nur das Bekenntnis der Wahrheit und das triumphierende Schweigen? Soll er nicht Zeuge sein *für* den, der ihn bedroht?) Wie es sich beim Schicksal und Leiden darum handelt, es zu lieben und so ins eigene Leben aufzunehmen, gilt von dem absoluten Schweigen des Todes, daß es durch die Fleischwerdung des Logos durchbrochen ist und uns nicht mehr bedrohen kann.

Es folgt eine Art „christologische" Begründung des Schweigens in einer Betrachtung über den Prozeß Jesu und ein Kapitel über das „Schweigen Gottes" in den großen Katastrophen der Menschheit. Nach einer praktischen Anweisung zur Schweigsamkeit und Meditation folgt das Schlußkapitel: „Lob des Schweigens."

Was sollen wir nun dazu sagen? Eine Ermahnung zur Schweigsamkeit ist gewiß nicht überflüssig, und das Schweigen ist ein gutes Werk. Von diesen sagt die Confessio Augustana: „Ferner wird gelehrt, daß gute Werk sollen und müssen geschehen, nicht daß man darauf vertrau, Gnad damit zu verdienen, sondern um Gottes willen..." (Art. XX). Die eigentliche kritische Frage aber richtet sich an Badens Gottesbegriff, der ganz von dem Numinosum tremendum R. Ottos beherrscht wird. Am deutlichsten zeigt sich das da, wo er Pascal zitiert: „Nicht der Gott der Philosophen, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs..." Ist hier dem philosophischen Gottesbegriff der in der Geschichte handelnde Gott entgegengesetzt oder der Gott, der „in ein abgründiges, schauriges Mysterium gehüllt ist"? Vor der Bibel wird sich Baden hier kaum rechtfertigen können. Es bleibt der religiöse Wert seines Buches für den, der nach dergleichen sucht, aber ob es ein christliches Zeugnis ist?

„Bilder von Gut und Böse" nennt Martin Buber seine Schrift, in der er zunächst die Urgeschichte des AT, dann verschiedene Stellen der persischen

Literatur auf ihre Auffassung von Gut und Böse hin untersucht, um dann eine abschließende anthropologische Stellungnahme zu geben.

„Die Mythen, die hier erläutert worden sind, entstammen zwei historischen Gebieten: die des ersten Teils, die von einem Gleiten und Fallen ins Böse erzählen, den israelitischen Berichten von der ersten Frühe des Menschen, die des zweiten Teils, die von einem Eintreten oder Niedergehen ins Böse handeln, dem altiranischen Schrifttum über die Anfänge göttlicher und menschlicher Entscheidung für das Nein." (S. 79) ... „Wie aber können diese zwei einander scheinbar ausschließenden Aspekte, von denen uns der eine das Böse als Ereignis, der andere als Tat zeigt, uns miteinander die dynamische Beschaffenheit des Bösen in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens lehren?" (S. 81). Die Antwort ist, daß beides aufeinander folgende Stufen des Bösen sind. Die erste Stufe ist der chaotische Wirrwarr in der menschlichen Seele, wo sie mit den Möglichkeiten der Phantasie spielt und „die Richtung" nicht findet. Die Richtung aber erfährt, wer sich an das Werk der Selbsteinung der Seele macht. (S. 90/91) „Das Böse kann nicht mit der ganzen Seele getan werden, das Gute kann nur mit der ganzen Seele getan werden." „Das Gute ist die Richtung und was in ihr getan wird" (S. 95). Es ist die Richtung auf die eigene Person, so wie sie gemeint ist, und also, da die Einzigkeit der Person von Gott geschaffen ist, die Richtung auf Gott (S. 109/110).

Die zweite Stufe des Bösen ist aber die Haltung des Menschen, der die nötige Selbstbestätigung nicht findet und sich deshalb entschließt, sich selbst zu bejahen, so wie er eben ist, nicht als der, der er gemeint ist (S. 104). Dies ist das eigentliche, radikale Böse, die Wahl des Bösen.

In diesen Gedanken Bubers liegt viel Weisheit, wenn man sie auch im Zusammenhang mit seiner Mystik und bestimmten Anschauungen der jüdischen Tradition von den zwei Trieben, bzw. *dem* (bösen) Trieb, der in der Einung der Seele mit in die Gottesbeziehung hineingenommen werden muß, zu sehen hat. Aber die Frage ist, ob man die biblische Urgeschichte so interpretieren darf, wie Buber es tut. Ist etwa bei Kain das Böse ein Ereignis, das über ihn kommt, ein Spielen mit Möglichkeiten, oder nicht vielmehr eigenste Tat und Entscheidung? Erzählt nicht gerade umgekehrt der altiranische Mythus von Göttern, die das Böse wählen oder Böse werden, so daß das Böse als Entscheidung der Götter über den Menschen kommt, während es in der Bibel Tat des Menschen ist? Ist dann das Böse nicht mehr als chaotische Richtungslosigkeit, nämlich Hass, Feindschaft, Undank, die zielbewußte Zerstörung dessen, was Gott geschaffen hat? Ob man diesen „Trieb" dann in die Richtung auf Gott mit hineinnehmen kann? Buber will gewiß das Böse nicht verharmlosen, aber wir müssen uns hüten, ihn so zu verstehen, daß es verharmlost wird.

Daß die Christopherus-Legende schön und spannend zu erzählen ist, hat wohl jeder Religionslehrer schon erprobt. Daß man sie als „Bild des Glau-

ensweges" ausdeuten kann, zeigt Otto Haendler in einer kleinen Schrift über die Legende. Seine Betrachtungen über die seelsorgerliche Weisheit des Einsiedlers, über die Glaubenserfahrung, die nicht den Härten des Lebens auszuweichen lehrt, sondern in sie hineinführt (S. 43), vom „gefährlichen" Leben der Hingabe (S. 60), über den unbewußten Glauben (S. 46) und das Anfangen im Glauben sind besonders für den Umgang mit der Jugend wichtig. „Glaubenserfahrung ist durchaus gewiß, und sie wird es dadurch, daß man eben nicht ein ganzes Glaubensgebäude zunächst verständnislos „übernimmt", wie man etwa ein Haus kauft, das man noch nicht möblieren kann und in Jahrzehnten abzahlen muß, sondern daß man mit dem Anfang anfängt" (S. 56). Wir sind heute in der Theologie auf Exegese und Dogmatik stolz, doch sollten wir solche Gedanken, die mehr aus religionspsychologischen Erwägungen kommen, nicht verachten. Sicher mag manches an der Sprache problematisch sein. Vom „Urgrund Gott" wird nicht jeder gern reden, auch die „überzeitliche Wahrheit" ist nicht jedermanns Sache, aber es ist dem Leser des Büchleins nicht verwehrt, sich dies in seine eigene Sprache zu übersetzen. Nur eine Frage sei zum Ganzen gestellt: Warum der Hauptzug der Legende – ihr scopus, wenn man so will – fast überhaupt nicht zur Sprache kommt, sondern in den Einzelbetrachtungen untergeht: daß der, welcher auszieht, dem größten Herrn zu dienen, ihn in einem schwachen Kinde findet? Ist es nicht der Weg des religiösen Menschen überhaupt, dem Höchsten sich hingeben zu wollen? Die Antwort des Evangeliums aber durchkreuzt dieses Streben: Halte dich herunter zu dem Niedrigen!

KURZBERICHTE

Solange es Heute heißt. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1957. 304 S., kart. DM 20.–.

Von den 24 Beiträgen dieser reichhaltigen Festschrift sind 14 in Mitteldeutschland geschrieben, wo der Jubilar nach voraufgegangener Tätigkeit in Breslau und Greifswald jetzt noch als systematischer Theologe an der Berliner Humboldt-Universität wirkt. Damit gibt sie einen beachtlichen Eindruck von der im Westen oft nur wenig bemerkten theologischen Arbeit in Mitteldeutschland. Zwei Beiträge skandinavischer Freunde (A. Nygren: Jes. 53 als Schlüssel zum Verständnis der Taufe. – R. Prenter: Die Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie, einige Thesen) dokumentieren die gerade von Rudolf Hermann gerne gepflegte Verbindung zum nordischen Luthertum. Kein Wunder, daß fast die Hälfte der Aufsätze systematische (J. Haar: Die Predigt von der Wiedergeburt. – G. Holtz: Luther und der Volksaberglaube. – H.-J. Iwand: Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens. – F. Lau: Der Kampf um das Naturrecht und die ev. Theologie. – E. Schott: Das Naturrecht als kontroverstheologisches Problem), hermeneutische (H. Beintker: Phase Domini. Zu Luthers Interpretation der metanoia. – W. Elliger: Müntzers Übersetzung des 93. Psalms. – G. Krause: Aller Heiden Trost, Haggai 2, 7) und historische (R. Schmidt: Die Torgauer Hochzeit 1536) Beiträge zur Lutherforschung sind! Ist doch der mit ihnen geehrte Gelehrt nicht nur bis in die Gegenwart hinei durch zahlreiche Arbeiten bekannt, di das Zentrum der Theologie Luthers kr tisch durchdenken und lebendig erhalte sondern er hat auch nach dem Bekennt nis H.-J. Iwands einem Kreis von Schü lern und Freunden in den Jahren große innerer Bewegung nach dem ersten Welt krieg und noch vor der mit dem Name K. Holl verbundenen Lutherrenaissanc eine Einführung in die Theologie Luther gegeben, „indem er uns lehrte, wie ma die Strenge des Denkens mit der Unbe dingtheit und Tiefe des Glaubens z verbinden hat". Zu diesem ersten Schü lerkreis gehörte auch J. Klepper. Mit de Worten des Dichters schildert F. Busch beck (R. Hermanns Bedeutung für J Klepper nach den Tagebüchern 1932–42 den Lehrer und Menschen Rud. Her mann „als den gerechten und nüchter nen Fürsprecher des 19. Jahrhundert und den leidenschaftlichen Liebhabe und Anwalt des Weltlichen und der Welt lichen".

Diesem Geiste verwandt ist die schön Interpretation von Lessings 'Miss Sar Sampson' (H. Bornkamm) als Dramat sierung der 5. Vater-Unser-Bitte und al genaue Anwendung der seelischen Er fahrungen, welche der lutherische Recht fertigungsglaube umschließt. Verwand ist ihm auch die Bestandsaufnahme de wechselseitigen Verhältnisses von 'Rel gion und Sprache' (F. Tschirch); sie er hebt die ebenso erstaunlichen wie unent rinnbaren Gesetze ihrer gegenseitiger bis in die Substanz der Sprache wie de

Glaubens prägend wirkenden Beeinflussungen aus reichem sprachwissenschaftlichem Material. Sie müßten „die Sprachgeschichte zu einer religionswissenschaftlichen Hilfswissenschaft" ersten Ranges machen, an denen kein an den Problemen der Mission, der Bibelübersetzung oder der Hermeneutik interessierter Theologe achtlos vorübergehen dürfe.

Ganz im Sinne des theologischen Denkens des Jubilars greifen mehrere Beiträge in die fundamentaltheologische Debatte des heutigen Protestantismus ein. P. Althaus (Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde) versucht, K. Barths Lehre von der Sündenerkenntnis wegen ihres exklusiv-christologischen Ansatzes als nicht mit Paulus oder Luther vereinbar aufzuzeigen. Man muß es heute schon begrüßen, daß die fast nur von der älteren Theologengeneration geführte, immer wichtige, nicht immer richtige Auseinandersetzung mit der Theologie Barths (Rezens. steht vor allem in Fragen der Lutherdeutung gegen B.) nicht verstummt. G. Wehrung (Verheißung und Glaube) untersucht und verteidigt, ebenfalls von antidialektischen Voraussetzungen her, die Bedeutung der Subjekt-Objekt-Korrelation im reformatorischen Denken. In der Linie der von R. Hermann ständig geführten Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Theologie bringt G. Haendler (Lateinische Auslegungen zu Joh. 21, 17) den Nachweis, daß dies Jesuswort an Petrus bis ins 9. Jhdt. nur ganz selten, zumeist von Päpsten, aber von keinem bedeutenden Theologen zur Legitimation päpstlicher Ansprüche verwendet wurde. Über diese Front hinaus und in die Tiefen der von R. Hermann selbst oft untersuchten Frage nach der Bedeutung des Gesetzes führen zwei Arbeiten über das Naturrecht, die zum Besten der Festschrift zählen. F. Lau (Der Kampf um das Naturrecht und die ev. Theologie) wendet sich nach gründlich-kritischer Einführung in die historischen und theologischen Probleme gegen den „Rausch" eines „christokratischen" Rechtsdenkens, der jedes Naturrecht leugne, obwohl beider theologische Fragwürdigkeit „riesengroß" sei. E. Schott (Das Naturrecht als kontroverstheologisches Problem) fordert die Kirche zum Verzicht, Autorität in Rechtsfragen sein zu wollen, und zur Wahrnehmung ihres Heroldsamtes, die Gewissen für das zu schärfen, was vor Gott recht ist. Die weitere Erörterung des heute aus verschiedenen Gründen so aktuellen und vieldiskutierten Themas wird sich diesen Gedanken stellen müssen, nicht nur wegen ihrer Radikalität, sondern auch weil sie dem Ringen um menschliche und theologische Redlichkeit unter den mitteldeutschen Lebensbedingungen Ausdruck leihen und damit ein Echtheitsmerkmal Lutherschen theologischen Denkens tragen, in „tentatione" gedacht zu sein.

Die übrigen, z. T. beachtlichen Beiträge sollen nicht unerwähnt bleiben. Sie behandeln philosophische (W. Koepp: Der platonische Mythos), alttestamentliche (A. Jepsen: Die Begriffe des ‚Erlösens' im Alten Testament. – L. Rost: Die Schuld der Väter), kirchengeschichtliche (E. Barnikol: Ungeschriebenes, aber lebendig gebliebenes Bekenntnis. – E. Jenssen: Das Licht der Vernunft in der Theologie Richard Hookers) und praktisch-theologische Fragen (O. Haendler: Beichte und Psychotheraphie. – W. Nagel: Das allgemeine Priestertum in seiner biblischen Begründung und Auswirkung in der kirchl. Praxis). An den Verlag sei die Bitte gerichtet, diese bedeutende und rein wissenschaftliche Festschrift durch eine 2. Auflage einem breiteren Leserkreis zugänglich zu machen und ihr ein Bild des Jubilars und eine Bibliographie seiner Werke beizufügen.

Gerhard Krause

Lexikon für Theologie und Kirche, 2., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. J. Höfer und K. Rahner. Bd. 3: Colet-Faistenberger. Herder, Freiburg 1959. 1344 Sp.

Das Erscheinen des umfangreicheren katholischen Gegenstücks zur RGG geht planmäßig voran. Der nun vorliegende dritte Band entspricht in jeder Hinsicht den hier schon angezeigten beiden Bänden (s. Th. R. N. F. 24, 1956/7, 360 f. und 25, 1959, 85 f.) und bietet auch dem evangelischen Theologen reiche Belehrung. Auch wenn in diesem Band die Zahl der evangelischen und jüdischen Mitarbeiter noch etwas zugenommen hat (W. Lohff und W. Künneth informieren über protestantische Dogmatik und Ethik, H. Greeven schreibt über protestantische Exegese usw.), so vertritt doch die überwiegende Zahl der Mitarbeiter den katholischen Standpunkt, der sich aber durchweg ohne polemische Schärfe äußert (vgl. z. B. die besonnenen Ausführungen über *Compelle intrare*, O. Cromwell, J. Eck). Besonders wichtig sind in diesem Band die umfangreichen Artikel zur Dogmatik und Ethik, zu Deutschland (mit guten Karten!) und England, zu Evangelien (einschließlich aller Apokryphen) und Exegese (aufgeteilt in jüdisch, patristisch, byzantinisch, orientalisch, mittelalterlich-lateinisch, protestantisch). Die biblisch-historischen Artikel sind fast durchweg vorzüglich (etwa Deuterojesaja, Dualismus, Entmythologisierung, Einsetzungsberichte), wenn auch der evangelische Theologe dann und wann die apologetische oder dogmatische Tendenz nicht wird teilen können (der Besuch der „Drei Könige" ist „bei aller Volkstümlichkeit der Schilderung ein hist. Ereignis"; über die Legenden in den Evangelien feststellende „Evangelienkritik" führt „nur der Glaube hinaus, daß die Gemeinde Jesu v. Geist Gottes geleitet war und in diesem Geist den hist. Jesus richtig erfaßt und dargestellt hat"; die Identität von Speise-Trank und Jesu Person bei der „Eucharistie" ist in den Deutesprüchen „durch das an sich mehrdeutige, hier aber eindeutig realistische *ἐστίν*.. nahegelegt und durch die Darreichung und den schließlichen Genuß der gerade so deklarierten Gaben auch exegetisch hinreichend gesichert"!) Die Literaturangaben sind vorzüglich, die beigegebenen Tafeln (besonders zur Elfenbeinkunst und den Engeln in der Kunst) gut ausgewählt.

Werner Georg Kümmel

Calwer Bibellexikon. In fünfter Bearbeitung herausgegeben mit K. Gutbrod und R. Kücklich von Th. Schlatter. Calwer Verlag, Stuttgart 1959. 1. Lieferung, Sp. 1–288, A und O – Esra.

Das Calwer Bibellexikon „will dem Bibelleser alles Nötige geben, das ihm zum Verständnis der Bibel hilft", ist daher für den denkenden Bibelleser und nicht für den Theologen bestimmt. Es geht vom Sprachbestand der Lutherbibel aus und erklärt Eigennamen, geschichtliche und Sachbegriffe, behandelt aber auch die einzelnen biblischen Bücher und theologischen Begriffe. Die gegen 30 Mitarbeiter stammen aus Landeskirchen und Freikirchen, sind Dozenten an Universitäten und Seminaren oder Pfarrer. Die Artikel bieten teilweise einfach Zusammenstellungen des in Frage kommenden Stoffes, teilweise geschichtliche Darstellungen, etwa über die um Palästina liegenden Völker, teilweise auch kritische Erörterungen. Der Standpunkt ist im allgemeinen konservativ, gelegentlich auch apologetisch (Art. Cyrenius), doch werden auch kritische Sachverhalte begründet (Art. Epheserbrief) oder wenigstens erwähnt (Art. Apostelkonzil). So dürfte das Lexikon, das in 5 Lieferungen bis 1961 fertig vorliegen soll, den Bedürfnissen des Leserkreises, an den gedacht ist, zweifellos gut dienen und zuverlässige, auch neue

rkenntnisse nicht übergehende Infor-
ationen bieten und dadurch wirklich
ım Verständnis der Bibel helfen. Die
iteraturangaben sind völlig ungleich-
äßig verteilt und dürften z. T. nur ver-
ändlich sein, wenn das Abkürzungs-
erzeichnis ergänzt wird.

Werner Georg Kümmel

orpus Christianorum. Series Latina CXVII, 1: Defensoris Locogiacensis monachi Liber Scintillarum quem recensuit D. Henricus M. Rochais, O. S. B. Locogiacensis monachus. Turnholti 1957. Typographi Brepols Editores Pontificii. XXXV, 309 S.

Im Bericht über „Lateinische Patrik" (Th. R. 24, 267 f.) wurde schon auf as wichtige Unternehmen des „neuen ligne" hingewiesen. Von ihm erscheint unächst die lateinische Reihe, welche ie Literatur und die übrigen Quellen us den ersten sieben Jahrhunderten der hristlichen Zeit umfassen soll. Die Anage des ganzen Werkes wurde in dem genannten Bericht anhand der Ausgabe es ältesten Schriftstellers, Tertullians, eschrieben. Zur Besprechung liegt nun ine kaum bekannte Schrift vom Ende enes Zeitraumes vor.

Es handelt sich um eines jener Florigien, die im ausgehenden Altertum nd im ganzen Mittelalter große Bedeung für Theologie und Frömmigkeit beaßen, weil sie die Kenntnis der umfangeichen und schwer zu erreichenden oder ar verlorenen Originalschriften erleicherten und oft genug ersetzten. Der vorliegende Liber Scintillarum umfaßt in 31 Kapiteln 2505 meist kurze Sentenzen moralisch-erbaulichen Inhaltes. Jedes Kapitel beginnt in der Regel mit einem oder mehreren Worten Jesu; dann folgen Worte des Petrus, Paulus und anderer Apostel, des Alten Testamentes und schließlich der Kirchenväter bis zu Isidor von Sevilla. (Wenn der Index scriptorum auch Aristoteles, Cicero und Hesiod enthält, so müßte er kenntlich machen, daß deren Zitate nicht unter ihrem Namen, sondern dem eines Kirchenvaters in der Sammlung erscheinen.) Auf eigene Beiträge hat der Sammler verzichtet, aber er hat sich, um die Glaubwürdigkeit der Worte zu erhöhen, gewissenhaft bemüht, jeweils ihren Verfasser anzugeben. Trotzdem verzeichnet in der neuen Ausgabe ein besonderer Index 240 Exzerpte, deren Fundort sich nicht nachweisen ließ. Daß sich unter ihnen viele finden, deren Originaltext in der direkten Überlieferung verloren ist, steht damit noch nicht fest. Jedenfalls hat das Florilegium des Defensor seinen Hauptwert nicht in der Erhaltung verlorener Texte, auch nicht als Erbauungsbuch, sondern als geschichtliche Quelle für Wissen und Bildung zur Zeit seiner Entstehung. Rochais kann in seinem Proömium die Wirksamkeit Defensors durch genauere Kenntnis der Handschriften ziemlich sicher auf die Zeit gegen 700 ansetzen, und zwar im Kloster Ligugé bei Poitiers, dem R. selbst angehört. Die reichhaltige Sammlung erfreute sich, wie die 361 erhaltenen Handschriften beweisen, bald großer Beliebtheit.

Für die Herstellung seiner Ausgabe hat sich R. mit den 15 Handschriften begnügt, die vor dem 12. Jahrhundert geschrieben wurden; als Grundlage für den Text dienen 6 Handschriften. Gegen dieses Verfahren wird man keine Bedenken haben, wenn die späteren Kodizes nichts zur ursprünglichen Form beitragen. Aber das sollte dann wenigstens in der Einleitung ausdrücklich gesagt sein. Man erfährt in der Einleitung nicht einmal, daß die Schrift bereits bei Migne (Patrologia Latina 88) gedruckt vorliegt. Auch das kurze Literaturverzeichnis enthält keinen unmittelbaren Hinweis auf die Ausgaben. Es bemerkt lediglich zum letzten Titel (einem Aufsatz von R. in Sacris Erudiri IX, 1957), hier sei das Nötige über Handschriften, Ausgaben und Literatur gesagt. Nur ganz beiläufig

sagt eine Anmerkung bei Erörterung des Prologs des Defensor, daß die eine Fassung des Prologs in Drucken des 16. Jahrhunderts zu finden sei. Auf genauere Angaben sollte eine Einleitung nicht verzichten, erst recht nicht, wenn der Autor wie Defensor in den geläufigsten Nachschlagewerken (wie RE, RGG, DThC u. ä.) nicht verzeichnet ist. Solch übertriebene „Kürze" läßt leicht im Leser das Gefühl der Unsicherheit über die Zuverlässigkeit der Ausgabe aufkommen.

Im vorliegenden Falle wäre diese Besorgnis allerdings nicht nötig. Denn ein Vergleich mit dem Text bei Migne zeigt nur den einen erheblichen Unterschied, daß dort ein Kapitel fehlt (Kap. 32). Die übrigen zahlreichen Abweichungen betreffen vor allem die sprachliche Form, und mit dieser befaßt sich R. im Proömium besonders eingehend. Er unterscheidet in den Handschriften eine vulgäre und eine schulgerechte Ausdrucksweise und gelangt zu dem Urteil, daß es sich bei jener, die überdies der Sprache des Gregor von Tours nahesteht, nicht um gehäufte Schreibfehler, sondern um eine eigene, damals lebendige Sprachform handelt. Deshalb entscheidet er sich dafür, diesen „präkarolingischen Text" in der am wenigsten geglätteten Form vorzulegen, die er in einer Züricher Handschrift (G) findet. Von offenkundigen Fehlern abgesehen, bildet sie den Text der neuen Ausgabe. Aber es bleibt das Bedenken, ob R. nicht die Zuverlässigkeit der Handschrift G und damit den Umfang des „ursprünglichen Textes" überschätzt. Denn daß Gregor von Tours seine Originalschriften in vulgärem Latein abfaßte, ist ohne weiteres verständlich. Aber wie soll man sich eigentlich die Vulgarisierung derjenigen Exzerpte vorstellen, die der Sammler angeblich den Originalwerken eines Augustin oder Hieronymus entnahm? Dazu sagt die Einleitung leider nichts. Übertrug Defensor sie absichtlich in die Sprache seines Alltags? Dann müßte die Umsetzung viel allgemeiner und gleichmäßiger erfolgt sein. Oder diktierte er die „richtigen" Formen, und der Schreiber machte sie sich mundgerecht? Denn beim Hören kann z. B. leguminibus zu licumminibus und sic zu hic werden (Sent. 10, 23 u. 25). Es wäre auch zu prüfen, ob nicht die Sentenzen des spätesten Autors, Isidors von Sevilla, viel mehr Vulgarismen aufweisen als die eines Augustin. Es bleibt jedenfalls die Frage, ob nicht viele von ihnen zu Lasten eines Abschreibers gehen, also nicht in den ursprünglichen Text gehören. Dabei ist zu beachten, daß die älteste erhaltene Handschrift (etwa vom Jahre 750) oder vielleicht sogar die drei ältesten Handschriften eine weniger vulgäre Sprache zeigen als die Handschrift G, die R. abdruckt. (Übrigens weist er diese auf S. XV dem 8./9. Jahrhundert zu, in der Zusammenstellung der Sigla dagegen dem 8. Jahrhundert.)

Ein Beispiel möge das Problem vollends deutlich machen. Sentenz 25, 1 lautet in der neuen Ausgabe: Cauete ab omni auaricia, quia non in habundancia cuiusquam uita eius est, quae possidet. Anstößig ist das *quae*. In den ausführlichen Registern über die Latinität des Defensor hat R. in der Einleitung dem Leser eine gute Hilfe für das Verständnis der abgedruckten Textformen gegeben. Er neigt dabei sehr dazu, die Besonderheiten möglichst als Lautwandel zu erklären. In diesem Falle nimmt er an, das *ae* in *quae* sei über *e* die Wiedergabe eines *i*. Das ist bei dem Wechsel von *e* und *i* möglich. Aber mit der Auflösung in *qui possidet* ist noch nicht jeder Anstoß behoben. Es bleibt auch unbeachtet, daß der Satz ja ein Zitat aus Lk 12, 15 ist, wo vor *quae* noch *ex his* steht. Liegt es nicht näher, mit der Auslassung dieser beiden Worte und der Richtigkeit der Form *quae* als mit einem Vulgarismus zu rechnen, der doch nicht viel weiterhilft? Vermutlich sind noch andere Vulgarismen eher einem Abschreiber als der Urfassung zuzuweisen.

Die durchgehende Zählung der Ser-

Lenzen in einem jeden Kapitel und die Nachweise der Originalstellen gehören zu den großen Vorzügen der neuen Ausgabe. Auch der reichhaltige Index verborum asceticorum gehört dazu. Am wichtigsten ist aber, daß das Corpus Christianorum, das sich bei vorhandenen guten Ausgaben mit deren Nachdruck begnügen will, in diesem Fall den Text aus den Handschriften bringt. Der Band wird daher auch die Kenner des Spätlateins interessieren. – Unter einigen Druckfehlern der Einleitung sind besonders störend die unlateinischen Formen *veterorum* und *corrigavit* (S. XIX und XXIX).

Heinrich Krapp

Paul Häberlin: Das Evangelium und die Theologie. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1956. 113 S.

Der bekannte Baseler Philosoph und Pädagoge Paul Häberlin, der 1958 sein 30. Jahr vollendete, setzt sich in der vorliegenden Schrift mit der Theologie auseinander als Anwalt des Evangeliums Jesu und einer an Gott gläubigen Philosophie. Man könnte als Motto über das Buch Harnacks Satz aus dem „Wesen des Christentums" stellen, daß nicht der Sohn, sondern allein der Vater in das Evangelium gehört. Nach Häberlin hat das Evangelium schlechthin nur einen einzigen Inhalt: „Gott ist unbedingt gut." „Christus ist gekommen, um uns diese Wahrheit von Gott zu sagen und uns dadurch froh zu machen" (S. 16). Als Verkündiger dieser ewigen Wahrheit, denn als solche wird der Satz von der unbedingten Güte Gottes verstanden, ist Jesus der Heiland. Mit dem Glauben an Gottes Güte verbindet sich die Liebe zu dem, was Gott selber in seiner Güte liebt, zu allen Menschen und aller Kreatur. Das ist das Ganze des christlichen Glaubens. An diesem so verstandenen Evangelium wird nun die ganze Theologie und speziell die des NTs gemessen, kritisiert und fast durchweg verworfen, die Theologie der synoptischen Evangelien, die die Wahrheit der Offenbarung durch das Leben Jesu mit wunderbarer Geburt, Wunderheilungen, Martyrium und Auferstehung glaubhaft machen will und bereits die Wendung vom Evangelium von Gott zum Evangelium von Jesus vollzieht (S. 25 f.), erst recht natürlich die Theologie des Paulus und des Johannes. H. führt diese Auseinandersetzung durch unter den Stichworten einer apologetischen, eschatologischen, moralistischen, dämonistischen, spekulativen und politischen Theologie, womit jeweils Entartungserscheinungen gemeint sind. Dämonistisch ist vor allem die paulinische Theologie mit ihrer Lehre von Sünde und Gnade, der Sühnetodvorstellung, der Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre und dem dahinterstehenden Gottesbegriff. Joh. ist der vornehmste Vertreter der spekulativen Entartung. Politische Theologie kommt in der Separation der christlichen Gemeinschaft von der Welt und in der Dogmenbildung, durch die Ketzer gemacht werden, zum Ausdruck. Da die Botschaft Jesu das Evangelium ist, muß der Verf. zur eschatologischen Hoffnung Stellung nehmen. Er löst diese Frage sehr einfach und gewaltsam, indem er erklärt, daß die unchristliche Zukunftserwartung nur zu Unrecht Christus zugeschrieben werden kann. Christus selber kann nichts Unchristliches verkündigen (S. 36. 42). Die echte Hoffnung der Christen besteht darin, daß einst alle Menschen gläubig sein möchten, wofür es in Liebe zu wirken gilt. – Das für den Theologen Unerfreulichste an dem polemischen Teil des Buches sind aber nicht solche historischen Gewaltsamkeiten und die reichlich vorhandenen Mißdeutungen der theologischen Anschauungen des NTs, sondern Sätze wie die, daß es vor Gottes Güte keine Sünde gibt, sondern nur Schuld vor sich selbst. „Wenn Christus sagt ‚Deine Sünden sind Dir vergeben', so meint er damit: Glaube an die frohe

Botschaft, dann *weißt* Du (vom Autor hervorgehoben), daß, was Du Sünde nennst, nicht Schuld vor Gott ist; Du warst ein Tor, dies zu glauben" (S. 46). Es scheint sich erneut zu bestätigen, daß Theologie und Philosophie am tiefsten am Verständnis von Sünde und Gnade sich scheiden.

Der Verf. will jedoch bei aller Schärfe der Polemik nicht jegliche Theologie verwerfen. Er bejaht nicht nur all das in der Theologie des NTs, das seinem Evangelium von der Güte Gottes entspricht. Er will an die entartete christliche Theologie auch pädagogisch anknüpfen und sie zum wahren christlichen Glauben emporläutern, der die Basis für die Einigung der zerspaltenen Christenheit bilden soll. Unter diesem Gesichtspunkt werden noch einmal die „unchristlichen" Formen der neutestamentlichen Theologie durchgegangen. Von der Sonderstellung Christi heißt es nun z. B. recht ansprechend, sie bedeute, „daß gerade durch Christus Gott sich in seiner Wahrheit offenbart. Christus spricht für Gott selbst; er vertritt Gott in seinem Evangelium" (S. 88 f.). Die Anknüpfung an die unchristliche Rechtfertigungslehre gilt allerdings als besonders schwierig (S. 86). Im Schlußkapitel wird das eigentliche Anliegen H.s sichtbar: es geht ihm um den Einklang von Philosophie und Theologie. Beiden geht es um dieselbe Wahrheit. Nur scheinbar beschränkt sich Philosophie auf die Erfassung der Welt. In Wirklichkeit geht es auch ihr wie der Theologie um Gott und Welt. Sie glaubt an eine bestimmte Weltordnung und an ihre Güte. Sie glaubt mit der Theologie diese Paradoxie wider den Augenschein (S. 97 ff.). So gewiß diese Welt und ihre Ordnung nach Ursprung und Sinn für die Philosophie ein Geheimnis ist, das der Theologie offenbar ist, so weiß sie doch, daß ihr Sinn nicht von uns gesetzt, sondern absolut begründet ist und daß die Forderung, sich entsprechend dem wahren Sinn der Welt zu verhalten, ein objektiver, absoluter Anspruch ist. Für den christlichen Glauben ist Gott der Grund der Welt und ihres Sinns. Ob Philosophie diesen Namen verwendet oder nicht, so meint sie doch denselben Sinn setzenden Grund. Der Gott der Philosophie und des christlichen Glaubens ist derselbe, der Gott der unbedingten Güte (S. 101 ff.).

Natürlich erhebt sich die Frage, was das Kommen Christi und seine Verkündigung dann noch zu bedeuten habe, wenn auch die Philosophie den wahren Gott zu erreichen vermag, wenn selbst der Glaube an einen persönlichen Gott und auch das recht verstandene Gebet, das in der Anerkennung der Güte Gottes besteht (S. 104), kein Vorrecht der Theologie sind. Christlicher und philosophischer Glaube unterscheiden sich nach ihrer Genese, der eine entzündet sich an dem historischen Faktum der Verkündigung Jesu, und doch ist er nicht eigentlich historisch begründet, weil nur die innere Wahrheit der Botschaft überzeugt kraft des im Hörer bereits vorhandenen Sinnes für ihre Wahrheit. Mehr als Hebammendienste vermag also die Offenbarung nicht zu leisten. Die Philosophie aber, deren Quelle der „Logos" des Menschen ist, ist als Wahrheit suchende und einsichtig machende besonders für zweifelnde und denkende Menschen. Sie ist nicht ancilla theologiae, vielmehr sind beide, Theologie und Philosophie, ancillae veritatis.

Es sind Gedanken der Religionsphilosophie des deutschen Idealismus, die hier bei H. lebendig fortwirken, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts in der pädagogischen Anknüpfung an das abgelehnte dogmatische Christentum, Hegels Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie, die beide dieselbe Wahrheit haben, die eine in der Form der Vorstellung, die andere in der Form des Begriffs. Der optimistische Glaube an den unbedingt guten Gott und die harmonische Weltordnung erinnert an Leibniz, aber auch an den spannungslosen Vater-Gott-Glauben eines A

Ritschl. In der Polemik gegen die „unchristlichen" Formen neutestamentlicher Theologie und in der Proklamation des schlichten Evangeliums Jesu wirken die Aufklärung und die altliberale Theologie fort. H. glaubt an eine philosophia perennis, wenigstens was das Wesen der Philosophie betrifft (S. 106). Von ihr werden die philosophischen Gedanken, Behauptungen und Systeme in ähnlicher Weise unterschieden, wie die Theologie vom Evangelium. Ob die heutige Philosophie diesen Glauben teilen kann, mag ihrem Urteil überlassen bleiben. Der Theologe wird die Entschlossenheit, mit der der Verfasser als Philosoph und religiöser Denker den Glauben an Gott und an den unüberholbaren Wert des Evangeliums Jesu vertritt, zu würdigen haben, auch wenn er sich der Kritik an der neutestamentlichen Theologie in dieser Form nicht anschließen kann.

Hans Graß

John Cullberg: Glaube und Wirklichkeit. Eine Studie zum existentiellen Glaubensverständnis. Furche Verlag, Hamburg 1958. 108 S.

In einer ausgezeichneten Studie hat der schwedische Bischof Cullberg das Problem der Erfassung der Glaubenswirklichkeit behandelt. Die schwedische Originalausgabe „Tro och Verklighet" wurde von Ernst Detert übersetzt. C. bedient sich der Denkmittel der Ich-Du-Philosophie, bekennt, Anregungen von Ferd. Ebner, Martin Buber, Emil Brunner, Karl Heim und M. Heidegger empfangen zu haben, weiß sich jedoch am meisten der Persönlichkeitsphilosophie des Schweden Erik Gustav Geijer (gest. 1847) verpflichtet. C.s Untersuchung zerfällt in einen philosophischen (Kap. I u. II) und in einen theologischen Teil (Kap. III u. IV). Bei dem Übergang vom einen zum anderen entstehen, wie noch zu zeigen sein wird, die kritischen Fragen.

Zunächst wird in einer religionstypologischen Betrachtung (Kap. I) das Christentum als die Religion der 2. Person gekennzeichnet, weil die Beziehung zwischen Gott und Mensch personhafte Beziehung zum göttlichen Du ist. Ihr steht der ritual-mythische Religionstyp der 3. Person und der ekstatisch-mystische der 1. Person, der die Wesenseinheit von Gott und Mensch annimmt, gegenüber. In der existentiellen Begegnung ist der christliche Glaube der Existenz des göttlichen Du unmittelbar gewiß. Dennoch muß die Frage nach der Wirklichkeit des Glaubensgegenstandes gestellt werden. Sie kann keineswegs so beantwortet werden, daß man Gottes Existenz wie die eines Objektes zu beweisen sucht; doch muß durch eine Analyse des Wirklichkeitsbegriffs gezeigt werden, daß die Dimension der personalen Ich-Du-Begegnung, in der sich die Gemeinschaft mit Gott vollzieht, grundlegende Bedeutung für unsere Wirklichkeitsauffassung hat. Diesem Nachweis dient die philosophische Erkenntnislehre des 2. Kapitels. Die Wirklichkeit des mitmenschlichen Du und der Dimension der zwischenmenschlichen Ich-Du-Begegnung wird von C. nicht einfach als gegeben angenommen und neben die unmittelbare und methodische (wissenschaftliche) Erfassung der Außenwelt in der Dimension des Subjekt-Objekt-Denkens gestellt. Vielmehr setzt die Annahme, daß meine Erfahrung objektiv wirklichkeitsbestimmt und nicht subjektive Täuschung ist, voraus, daß es außer mir andere Menschen gibt, die in gleicher Weise wie ich das Dasein auffassen (S. 44 f.). Damit ist freilich zunächst nur die Wirklichkeit des anderen Menschen erwiesen. Als mitmenschliches *Du* läßt er sich nicht in den objektiven Wirklichkeitszusammenhang einordnen und aus ihm verstehen, sondern muß in der personalen Dimension, in der Anrede und Antwort, Gespräch sich vollzieht, gesehen werden. Die zur objektiven Wirklichkeitserfassung notwendige Zusammen-

arbeit verschiedener Subjekte setzt aber gerade die personale Dimension des Gesprächs voraus.

Nachdem auf diese Weise die Wirklichkeit zweier Dimensionen, der Subjekt-Objekt-Dimension (K. Heim nannte sie einst Ich-Es-Dimension) und der Ich-Du-Dimension gesichert worden ist, wird die Frage nach der Wirklichkeit Gottes gestellt (Kap. III). Für das Subjekt-Objekt-Denken existiert Gott nicht, bestenfalls ein Gottesbewußtsein kann durch dasselbe festgestellt werden. Doch rückt die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt des Gottesbewußtseins in ein neues Licht, nachdem die Du-Beziehung als eine Dimension der Wirklichkeit klargelegt worden ist (S. 60). C. sieht, daß das über die Wirklichkeit der mitmenschlichen Du-Beziehung Gesagte nicht ohne weiteres auf das Gottesverhältnis übertragen werden kann. Dennoch möchte er eine Linie vom menschlichen zum göttlichen Du ziehen. Er hebt den moralischen Charakter der menschlichen Ich-Du-Beziehung hervor. Ich *soll* meinem Mitmenschen als einem Du, d. h. in Vertrauen, Verantwortung, Liebe begegnen. Das sei aber existentiell gar nicht so ohne weiteres zu realisieren. Die theoretisch anerkannte Ich-Du-Beziehung könne zur existentiellen Wirklichkeit nur unter der Voraussetzung werden, daß der Wille zur Beherrschung des anderen Menschen und seine Einordnung in meine Objektwelt in den Willen zum Dienen und in Achtung vor dem Menschenwert des anderen verwandelt wird. Wie ist das möglich? Die Antwort könne nicht a priori konstruiert werden. Sie sei aber gegeben durch die göttliche Offenbarung in Christus, in dem das göttliche Du begegnet. Hier, beim Übergang von der philosophischen zur theologischen Betrachtungsweise, entsteht m. E. ein Bruch in C.s Gedankenführung. Er wird bis zu einem gewissen Grade verdeckt durch den unbesehenen Übergang von der erkenntnistheoretischen zur ethischen Betrachtung des zwischenmenschlichen Ich-Du-Verhältnisses. Der Bruch liegt nicht darin, daß die Kontingenz des Christusgeschehens einen Neuansatz bedingt. Er liegt vielmehr in der Anthropologie. Es ist nämlich nicht einzusehen, warum die vorher auf philosophischem Wege erhobene zwischenmenschliche Ich-Du-Struktur nun plötzlich doch keine Realität haben soll, es sei denn, sie wird durch das Christusgeschehen ermöglicht. Hat sie abgesehen vom Christusgeschehen keine Realität, dann kann sie auch nicht außerhalb des Glaubens philosophisch erhoben werden. Kann sie erhoben werden, dann muß ihr auch eine Realität entsprechen, was nicht ausschließt, daß die Ich-Du-Beziehung im Glauben noch einen besonderen Charakter oder Gehalt bekommt. Daß die Ich-Du-Beziehung auch außerhalb des Glaubens Realität hat, zeigen nicht nur C.s eigene philosophische Untersuchungen, sondern das zeigt auch die moderne Ich-Du-Philosophie, welche, so gewiß Theologen stark an ihrer Ausbildung beteiligt sind (Gogarten, Heim, E. Brunner), auch ohne Berücksichtigung der Christusoffenbarung ihre Erkenntnisse gewann (Buber, Griesebach), die ihrerseits das theologische Denken beeinflußten. Jaspers konnte in Auseinandersetzung mit Bultmann sogar erklären, daß er ein Du, eine Anrede und Begegnung nur unter Menschen kenne, während die Bezeichnung der Transzendenz als Du nur eine Chiffre sei (Jaspers, Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung, 1954 S. 100). Der Satz Geijers: „Ohne Du kein Ich" kann nicht so einfach wie bei Cullberg (S. 64) mit einem „Ohne Gott kein Du" im Sinne von „ohne Christus kein Du" fortgesetzt werden. Denn offenbar gibt es eine allgemein menschliche Ich-Du-Beziehung, die nicht nur eine formale Daseinsstruktur, ein Existential ist, sondern der auch existentielle Relationen in Begegnung, Gespräch, Vertrauen, Dienstbereitschaft und Hingabe entsprechen. Wenn C. meint, der Glaube sei gewiß,

„daß Christus in irgendeiner Weise gegenwärtig und in jedem Menschen wirksam ist, der mit einem anderen in der Gemeinschaft der Liebe lebt – wenn auch der Betreffende diesen Zusammenhang nicht ahnte" (S. 67), dann wird die humane Ich-Du-Beziehung hier zwar anerkannt, aber durch die Usurpation für Christus zugleich entwertet. Daß nur die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen die Ich-Du-Beziehung inmitten der selbstsüchtigen Menschenwelt verwirklicht (S. 68 Anm.), ist ebenfalls eine Verengung, die durch den philosophischen Ansatz nicht gerechtfertigt ist.

Sehr ansprechend sind C.s Ausführungen über existentielles dogmatisches Denken (S. 68 ff.). Dogmatisches Denken ist „keine metaphysische Spekulation über Gott als ein ‚höchstes Wesen', über ‚Gott an sich', selbst dann nicht, wenn man das Material für diese Spekulation aus der heiligen Schrift durch Hervorhebung gewisser Bibelworte geholt hat". „Das Dogmendenken ist ein existentielles Denken über ‚Gott für mich'" (S. 69). Sehr schön sagt der Verfasser, daß der existentielle Wirklichkeitsgehalt des Dogmas dann hervortritt, wenn er von der dritten in die zweite Person „übersetzt" wird (S. 74). Nur vermag ich nicht zu sehen, wie C. dann doch das Apostolikum und Nicänum fast uneingeschränkt zum existentiellen dogmatischen Denken rechnen kann. Durch Bultmann und Gogarten ist es ja neuerdings problematisch geworden, ob eine Existenz-Theologie überhaupt noch zu dogmatischem Denken und zu Dogmen gelangen kann. Die Gefahr der Selbstauflösung der Dogmatik macht eine Untersuchung über die Notwendigkeit und die Grenze reflektierter Aussagen erforderlich. Für das Grundsätzliche scheinen mir E. Brunners Darlegungen über Glaubenszeugnis und Lehre in seiner Dogmatik I (bes. S. 45 ff., 72 f., 87 ff.) beachtenswert. In der faktischen Auslegung der Dogmen wird man mit den von C. gebrachten Beispielen (S. 75 ff.) weithin konform gehen können. In dem Abschnitt über den verborgenen Gott (S. 81 ff.) wird dieser zu stark mit dem Gott der metaphysischen Spekulation identifiziert und darum für den existentiellen Glauben als irrelevant bezeichnet (S. 83 f.). Für Luther war der verborgene Gott sehr relevant, weil er hier nicht vom Problem der Erkenntnis Gottes, sondern von der Rechtfertigung her dachte. In dem letzten Kapitel über die Wirklichkeit des Bösen wird das Dämonische bejaht, aber im Unterschied zum göttlichen und menschlichen Willen kann der dämonische Wille nicht von persönlicher Art sein, er kann nicht als ein Du auftreten, da er gemeinschaftsvernichtend ist (S. 97). Hinsichtlich des ewigen Lebens lehrt C. das definitive Ende des Menschen als psycho-physischen Organismus, aber die Unsterblichkeit des Gottesverhältnisses (S. 100 ff.). Am Schluß wird der Gedankengang des außerordentlich gehaltvollen und anregenden Buches noch einmal zusammengefaßt.

Hans Graß

Hans Welzel: Die Naturrechtslehre Samul Pufendorfs. De Gruyter, Berlin 1958. 112 Seiten.

Es handelt sich um die Dissertation des bekannten Strafrechtslehrers und Rechtsphilosophen W., die er vor nun 30 Jahren nur teilweise veröffentlichen konnte, und die er jetzt, teilweise überarbeitet, erneut vorlegt. In C. 1 charakterisiert W. den Anschluß Pufendorfs an die Methodik der modernen Naturwissenschaften: unabhängig von Überlieferung und Autorität habe die Vernunft, wie die philosophischen Wahrheiten überhaupt, so auch die Prinzipien des Naturrechts aufzufinden. Pufendorf glaubt, bestimmte Rechte oder Pflichten („die moralischen Qualitäten")

mit mathematischer Exaktheit aus dem obersten Prinzip des Naturrechts ableiten zu können, nicht jedoch die mathematisch-sichere Bestimmbarkeit des Verhältnisses von Rechten und Pflichten gegeneinander („der moralischen Quantitäten"). In C. 2 behandelt W. Pufendorfs „moralische Wesenheiten (entia moralia), die als sinnhafte Seinsweisen (modi) physischer Substanzen (in erster Linie des Menschen) die Rechtswelt konstituieren. In C. 3 wendet sich W. dem obersten Prinzip des Naturrechts (nach Pufendorf) zu, der „socialitas". Er zeigt, daß Pufendorf die Geltung der Naturgesetze, durch deren Befolgung sich die Sozialnatur des Menschen realisiert, nicht letzten Endes in der Natur des Menschen, sondern im Willen Gottes verankert, dessen Einsicht Gegenstand der natürlichen Theologie ist. Kritisch behandelt W. in C. 4 Pufendorfs Bestimmung des Verhältnisses von Naturrecht und Moral einerseits und positivem Recht andererseits. In C. 5 wird Pufendorfs Staatslehre dargestellt. Die Notwendigkeit der staatlichen Gesellung ergibt sich nach Pufendorf aus der „pravitas animi". Die juristische Konkretion des Staates beruht auf vier Gründungsverträgen, einem Grund-Gesellschaftsvertrag zwischen den Angehörigen des zukünftigen Staatswesens, einem darauf folgenden Mehrheitsbeschluß über die Art der künftigen Verfassung, auf der Wahl des Herrschers oder der Optimaten, endlich auf einem Unterwerfungsvertrag zwischen Herrscher und Untertanen. Dem so hergeleiteten Staat spricht Pufendorf die volle Souveränität zu. C. 6 handelt über das Strafrecht. Im abschließenden C. 7 „Naturrecht und Religion, Staat und Kirche" verfolgt W. die strikte Unterscheidung von Naturrecht und geoffenbarter Religion bei Pufendorf einerseits, die – angesichts dieser Unterscheidung merkwürdige – Abhängigkeit der Kirche vom souveränen Staat andrerseits.

Malte Diesselhorst

John Locke, Ein Brief über Toleranz (Englisch-deutsch), Verlag F. Meiner, Hamburg 1957. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus.

Diese Schrift von Locke erscheint als erster Band der vom Institut international de Philosophie (Paris) geplanten Schriftenreihe „La Philosophie et la Communauté mondiale". Darin sollen „Arbeiten bedeutender Autoren über Recht und Freiheit, Frieden und Toleranz aus dem Lande ihres Ursprungs in solche Länder getragen werden, in denen ihre Theorien weniger bekannt oder weniger wirksam sind". Die Texte werden jeweils in einer zweisprachigen Ausgabe erscheinen.

In dem 1685 verfassten und 1689 veröffentlichten Brief über Toleranz sucht Locke die Toleranzpflicht durch eine Argumentation auf verschiedenen Ebenen überzeugend zu machen. Auf dem Boden der im Wort Gottes begründeten Glaubensaussage beruft er sich auf das in Jesu Verkündigung und Leben bezeugte Evangelium der Liebe (4/5,*8*/9), das von jeder Gewalttätigkeit so sehr entfernt ist, daß es vielmehr zum Erleiden der Verfolgung aufruft (6/7, 24/25). Die gehaltvolle Mitte und das leitende Prinzip des Schriftverständnisses findet Locke in dem zugleich schrift- und vernunftgemäßen Begriff der wahren Religion (10/11, 18/19, 28/29; vgl. auch im Essay concerning human understanding, Buch IV, Kap. *18*, 5,10; *19*, 4, 14, 16). Diese besteht vor allem in der Sorge des Einzelnen um sein ewiges Heil und in einem Leben gemäß den „Gesetzen von Tugend und Frömmigkeit" (2/3ff., 14/14, 80/81, 86/87). Sammelt sich der Sinn aller Religiosität in solcher Selbstbekümmerung des Einzelnen um ein Leben in Glauben und Liebe, dann ist der gewaltsamen Einwirkung auf die Überzeugung und Religionsausübung anderer im religiösen Bewußtsein selber der Boden entzogen.

Nun sieht Locke aber, daß die Toleranzpflicht und d. h. das Verbot einer jeden Art von Gewaltanwendung um jeweils andersartiger religiöser Überzeugung willen im Raum der Glaubensdifferenzen selbst nicht zwingend zu begründen ist, weil sich *in* ihm keine allgemeinverbindliche Urteilsinstanz auffinden läßt. Dieser Raum muß vielmehr umgriffen werden durch die Frage nach dem Grund und Rechtsbereich einer möglichen Zwangsgewalt überhaupt. Und erst mit diesem Schritt wird der eigentliche Begründungshorizont der Lockeschen Toleranzschrift erreicht. Er bestimmt sich aus einer kritischen Abgrenzung der Aufgaben und Rechte von Staat und Kirche (10/11 ff.) bzw. einer entschiedenen Trennung des Geltungsbereichs der „civil interests" von dem der „care of souls" (12/13, 36/37, 58/59, 66/67, 108/109). Allein der Staat ist mit einer gesetzlichen Zwangsgewalt zum Zwecke der allgemeinen Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit ausgestattet, darin aber auf den Bereich des irdischen Wohles und seiner Beförderung begrenzt (12/13 ff., 84–87). Die Zwangsbefugnis des Staates *kann* und *darf* nichts in Bezug auf die Innerlichkeit der Glaubensüberzeugung und ihre Äußerungsformen erzwingen wollen, (sofern darin keine Verletzungen des öffentlichen Rechts gelegen sind). Sie *kann* nicht – und das ist Lockes Hauptargument – weil Überzeugungen überhaupt nicht äußerlich erzwungen, sondern je nur im eigenen Vollzug gläubiger Einsicht mit innerer Gewißheit gewonnen werden können; allein in der selbstgewissen und freien Zustimmung gewinnt sich der heilbringende Glaube, der vor Gott gilt, der Zwang hingegen gebiert Heuchelei und Sünde (14/15 ff., 52/53 ff., 78/79 ff.). In diese Sphäre der gewissenhaften Entscheidung des Einzelnen *darf* die Staatsgewalt nicht eingreifen, weil ihr die Befugnis zu einem solchen Eingriff nicht übertragen ist und auch niemals übertragen werden kann (weder von Gott noch von Menschen), denn der Mensch kann die religiöse Sorge um sein Heil schlechterdings nicht an das Belieben anderer veräußern (13/14–18/19, 86/87).

Andererseits sind nun aber auch die Befugnisse der Kirche als einer „auf Freiwilligkeit beruhenden Gesellschaft" (18/19) streng auf den Raum der „Seelsorge" und der „öffentlichen Verehrung Gottes" eingeschränkt (24/25, 54/55, 58/59) und können niemals den Charakter öffentlicher und allgemeiner Zwangsbefugnis gewinnen. Die Kirche kann vielmehr nur im Rahmen ihrer (unter Respektierung der Staatsgesetze) selbstgegebenen Gesetze ungehorsame Mitglieder ermahnen und im äußersten Falle mit dem Ausschluß bestrafen; dies alles jedoch ohne irgendeine Rechtsgewalt im bürgerlichen Bereich (26/27, 36/37).

Mit dieser Scheidung der Herrschaftsbereiche von Staat und Kirche und der Unterscheidung ihrer je besonderen Struktur glaubt Locke den Spielraum der gegenseitigen Toleranz (und der Religionsgemeinschaften untereinander) klar bestimmt und die Verpflichtung zu ihr hinreichend begründet zu haben (110/111). Denn jeder gewaltsame Übergriff (gerade auch in der *Art* der Rechtsverfolgung) verstößt gegen ein spezifisches und ursprüngliches Recht (96/97).

Darum heißt Toleranz ihrer Form nach: Respektierung dieser Rechtsbereiche und ihrer unterschiedlichen Struktur (36/37, 80/81 f.) und ihrem Gehalt nach: Wahrung der bürgerlichen Freiheit eines jeden (sei es Einzelner oder Kirchengemeinde), d. h. Verbot jeder Gewaltanwendung hinsichtlich des persönlichen Glaubens und seiner Ausübung, sofern dieser nur nicht in einzelnen Fällen oder gar grundsätzlich die Prinzipien der öffentlichen Rechtssicherheit und Wohlfahrt untergräbt (90/91 ff., 96/97). Hier zeigen sich allerdings die Grenzen möglicher Toleranz, nämlich gegen solche (Sekten etwa), die deren Voraussetzungen in der Rechtshoheit des Staa-

tes negieren oder gar – wie die Atheisten – das allgemeine Chaos heraufführen (94/95).

Mit dieser „bedenklichen" Feststellung kommt Lockes Toleranzschrift an ihr sachliches Ende.

Der Herausgeber hat es sich in seiner Einleitung zur Aufgabe gemacht (neben geschichtlichen Vorbemerkungen) in einer ausführlichen Interpretation den Bedenklichkeiten der Lockeschen Lehre von der Toleranz nachzugehen, um an diesem klassischen Text in das Problem einer wirklich zureichenden Begründung der Toleranzidee einzuführen (LXIII). Lockes „Beweisführung" ist seiner Auffassung nach einer Begründung der Toleranzpflicht als eines allgemeinen Gesetzes der Menschheit gar nicht fähig, weil sie hinsichtlich der religiösen Bestimmung des Menschen letztlich von der Forderung des Offenbarungsglaubens (bzw. der darin gesetzten absoluten Autorität Gottes über den Menschen) ausgeht und sich damit der vernünftigen Instanz einer allgemeinverbindlichen Beurteilung der Rechte und Pflichten der Menschen in Bezug auf Gott und gegeneinander von vornherein beraubt hat (s. XXXII, XXXV ff., LI ff.). Der Grundmangel besteht darin, daß Locke keinen Begriff von der Autonomie moralischer Verbindlichkeit als des Bodens einer allgemeingültigen Bestimmung des Religionsglaubens besaß (XXX, LX), wie ihn erst das 18. Jahrhundert und auf seinem Höhepunkt Kant aufgestellt hat. Darum mußten seine Erörterungen (auch hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche) prinzipiell unzureichend ja widersprüchlich bleiben (LIX).

Die Einleitung des Herausgebers erfüllt den Zweck einer Einführung in die Schrift Lockes sowie in das Toleranzproblem in einer hervorragenden Weise, und es kann kein Zweifel sein, daß die darin angedeutete Kantische Position der Lockeschen Beweisführung überlegen ist, wie man nun auch über die letzte Gültigkeit der Position Kants denken mag. *Helmut Fahrenbach*

Verzeichnis der besprochenen Werke

(Die *kursiv* gesetzten Ziffern geben die Stelle an, an der das betreffende Werk bibliographisch genau aufgeführt ist. Die übrigen Ziffern beziehen sich auf die Stellen, an denen das Werk innerhalb eines Artikels genannt oder besprochen ist.)

Adam, A., Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin *2*. 24f.
— Der manichäische Ursprung der Lehre von den 2 Reichen bei Augustin *2*. 24f.
Adam, K., Die geistige Entwicklung des hl. Augustinus *5*.34
Aland, K., Augustin und der Montanismus *2f*. 29
— Wann starb Petrus? *192*. 202f. 204ff. 207. 216. 217. 218
— Petrus in Rom *192*. 202. 203. 204ff. 207. 209A1. 210. 216. 217. 218
— Petrus in Rom. Eine notwendige Bemerkung *192*. 218
— (Hrsg.), s. Studia Patristica *1*
Albrecht, L., s. Das Neue Testament übersetzt und erläutert *87*. 87f.
Albright, W.F., (Zum Problem Archäologie und Literarkritik) 108
— Von der Steinzeit usw. (Über literar. Fälschungen im AT) 107
Alfaranus, T., De Basilicae Vaticanae antiquissima... structura *320A1*.320
Alfaric, P., L'évolution intellectuelle de S. Augustin I *17A4*. 17. 18. 23. 23A1
Altaner, B., (Zu: omnis ecclesia Petri propinqua) *219A2*
— Neues zum Verständnis vom 1. Clem. 5,1–6,2. *192*. 208
— Patrologie *76*. 76f.
Althaus, P., s. Solange es Heute heißt *352*. 353
Alvarez, U., Sobre epistemologia agustiniana *5*. 41
Andersen, W., Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission *173*. 241
Andreae, B., (Bericht über Ausgrabungen an der Vatikanischen Garage) *296A1*
— (Die Grabungen bei S. Sebastiano) *326A1*
Apollonij Ghetti, B.M., A. Ferrua, E. Josi, E. Kirschbaum, Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano 189. 191. 192. *192*. 292. 293. 294f. 301A1. 304. 306. 307. 309. 310. 313. 315. 316f. 318A1. 324. 324A1 u.3. 333. 335
— Il mausoleo di Cetennia Hygia nella necropoli vaticana *289*. 301
— (Das Mausoleum F der Vaticanischen Nekropole) *301*. 301
Aus der kirchlichen Arbeit in Alpirsbach *251*. 259A1
Arbesmann, R., Christ the medicus humilis in St. Augustine *6*. 58
Aring, P.-G., Das alte und das neue Schema unserer Missionsarbeit *173*. 179f.
Armstrong, H., Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine *5*. 49
Arquillière, H.X., Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique *6*. 64
Audin, A., La memoria de Saint Pierre au cimetière du Vatican *289*
Aulén, G., s. Ein Buch von der Kirche 340. 341

Augustiniana (= Aug), Löwen 1954 *1*. 9
Augustiniana, Neapel 1955 *1*
Saint Augustin parmi nous 1
Augustinus, Aurelius, Sancti Aureli Augustini Opera, Sectio VI Pars III, De Libero arbitrio libri tres, ed. W. M. Green, CSEL vol. LXXIV *1f*. 9ff.
— Alleingespräche, In deutscher Sprache von C.J. Perl *2*
— Die wahre Religion. Übertragen von C.J. Perl *2*
— Schriften gegen die Semipelagianer, lat.-deutsch. Übertragen und erläutert von P. Dr. S. Kopp, P. Dr. A. Zumkeller, hrsg. v. A. Kunzelmann und A. Zumkeller *2*. 16f.
— Sermones ed. C. Lambot *11A1*
„Augustinus", By het zestiende eeuwfest van zijn geboorte *1*
„Augustinus", Voordrachten gehouden... te Groningen *1*
Augustinus Magister (= AM), Congrès International Augustinien *1*. 9. 13. 36

Baden, H.J., Das Schweigen *336*. 348f.
Baentsch, B., Altorientalischer und israelitischer Monotheismus 103
Bankhardt, F., Die großen Taten Gottes *173*. 237
Bardy, G., S. Augustin, l'homme et l'œuvre *34A8*. 34
— Doublets dans les œuvres S. Augustin *3*. 32
— Un élève de S. Augustin: Licentius *3*. 28
— Les méthodes de travail de S. Augustin *3*. 32
Barnikol, E., Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Petrus und Paulus *198A1*. 198
Barret, C.K., Paul and the „Pillar" Apostles *192*. 201. 202
Barth, K., (in Alpirsbach) 256. 262. 270
— (Einfluß auf die AT-Forschung) 109f.
Bartsch, H. W., (Zu Ignatius) 214A3
Barwick, K., Remmius Palaemon und die röm. ars grammatica *25A3*. 25
Battenhouse, R. W., (Hrsg.) A Companion to the Study of St. Augustine *1*. *3*. 33f. 33A1 u. 2. 34A1
Baudissin, W. Graf, Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion 94
Bauer, A., Der Livland-Kreuzzug (in: Reinhard Wittram [Hrsg.]: Baltische Kirchengeschichte) *173*. 233f.
Bauer, W., Johannesevangelium (zu Joh. 21,18ff.) 203
— (Oden Salomons) 321
— Rechtgläubigkeit und Ketzerei usw. 211A2. 214. 219
— Wörterbuch zum NT (zu Gal. 2) 199
Baumgärtel, F., Elohim außerhalb des Pentateuch 101
Baur, F.Chr., Petrus, der Apostel Jesu Christi *190A1*
Baus, K., (Literaturbericht über Augustin) *9A2*. 9
— Die Stellung Christi im Beten des hl. Augustinus *6*. 58. 58A1
Bavel, T. van, L'humanité du Christ... dans la spiritualité de S. Augustin *8*. 55. 56
— „Ante omnia"... dans la „Regula S. Augustini" *31A1*
— Recherches sur la christologie de S. Augustin *8*. 54f. 56. 56A2
Beer, G., (Zur Asc. Jes.) 216
Begrich, J., (Zur Metrik im AT) 106
Belissima, G., Sant' Agostino grammatico *3*. 25
Bell, G., Liturgie und Mission *173*. 242
Benz, E., Augustins Lehre von der Kirche *6*. 58f.
Benzinger, J., Hebräische Archäologie 103
Bernardin, J.B., St. Augustine as Pastor s. R.W. Battenhouse, A Companion *33A1*. 33
Bettini, S., Tusco e Basso Consulibus *192*. 224
Betz, O., Felsenmann und Felsengemeinde *192*
Beyerhaus, P., Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem *173*. 245ff. 245A2
Beyreuther, E., Bartholomäus Ziegenbalg und der ökumenische und missionarische Aufbruch des 17. Jahrhunderts *173*. 236

Die Bibel in der Welt. Jahrbuch des Verbandes der Evgl. Bibelgesellschaften in Deutschland *188.* 188
Päpstliche Bibelkommission (Zum AT) 99
Bibellexikon (Zur AT-Forschungsgeschichte) 99 A 1
Calwer Bibellexikon, hrsg. von Th. Schlatter mit K. Gutbrod und R. Kücklich *354.* 354 f.
Biblia Augustiana, ed. D. Lenfant 50
Bigham, Th. J., and Mollegen, A. T., The Christian Ethics (Augustine) (s. auch R. W. Battenhouse, A Companion) *6.* 33 f. *34 A 1.* 71
Billing, E., s. Ein Buch von der Kirche 340
— De etiske tankarna i urkristendommen 122 A 1
Birkeli, F., Luthertum in Afrika *173 f.* 181 f.
Blanchard, P., „L'espace intérieur" chez S. Augustin d'après le livre X des confessions *5.* 39
Bliss, K., Frauen in den Kirchen der Welt *336.* 341 f.
Bolgiani, F., La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle „Confessioni" *3.* 19. 19 A 1
— Intorno al più antico Codice delle „Confessioni" di S. Agostino *2.* 11
Bolshakoff, S., Les Missions étrangères dans l'Église orthodoxe russe *174.* 240
Bonnardière, A.-M., La s. La Bonnardière, A.-M.
Bornkamm, H., Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte *149.* 171 f.
— s. Solange es Heute heißt *352.* 352
Boyer, Ch., Bulletin augustinien *9 A 4.* 9
— Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin *3.* 18. 23
— La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence ? *6.* 67
— La notion de nature chez S. Augustin *5.* 45
— Le retour à la foi de S. Augustin *3.* 18. 23
Braem, E., Christus als model en genadebron van onze praedestinatie *6.* 68
Braun, H., (Zum Apostelkonvent) *201*
Braun, W., Die Kirche inmitten der Spannungen Südafrikas *174.* 250
Brennecke, U., Die christliche Frau in Afrika und Asien *174.* 187
— Die Mitarbeit der Frau, s. Müller, S., 187
Brezzi, P., Una „civitas terrena spiritualis" come ideale storico-politico di Sant' Agostino *6.* 60
Brunner, A., Eine neue Schöpfung *336.* 346 f.
Brunner, P., Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu De doctr. christ. *6.* 53 f.
Brunstäd, F., Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften, hrsg. v. E. Gerstenmaier und C. G. Schweitzer *79.* 79 f.
Bruyne, D. de, Augustin reviseur de la Bible *50 A 1*
— (Augustins Mönchsregel) 30
— (Die Grabungen bei S. Sebastiano) *326 A 1*
Buber, M., Bilder von Gut und Böse *336.* 349 f.
— Gottesfinsternis *111.* 119–125. 126. 131
— Ich und Du 119. 126. 131. 132
Ein Buch von der Kirche. Hrsg. von G. Aulén, A. Fridrichsen, A. Nygren, H. Linderoth, R. Bring *336.* 340 f.
Buchholz, F., Art. Alpirsbach (Geschichte) in RGG³ 254. 254 A 1. 256
— Alpirsbacher Antiphonale *251.* 259
— Saarbrücker Bach-Rede *251.* 280
— Von Bindung und Freiheit der Musik und des Musikers in der Gemeinde *251.* 261. 266 ff. 269. 273 ff.
— Consuetudines Alpirsbacenses *251.* 263 f. 278
— Dank und Wunsch aus Alpirsbach, in: Antwort. Festschrift für Karl Barth *251.* 280
— Erwägungen zum rechten Verständnis der Gregorianik etc. *251*
— Freiheit und Bindung des bildenden Künstlers im Raum der evangelischen Kirche *251.* 275 ff.
— Gedanken zur Aufgabe der Liturgie *251*
— Gregorianik heute *251.* 258 ff. 266. 269

— Liturgie und gregorianischer Gesang *251.* 258ff.
— Liturgie-Lethargie *251.* 272
— Musik und Musiker in der Gemeinde *251.* 261f. 262A1. 269. 271
— Predigten *251.* 279f. 279A1
— Zum Verkündigungscharakter des Singens *251.* 270
— Vom Wesen der Gregorianik *251.* 258ff.
Bühring, A., Gotteslob in allerlei Volk *174.* 184f.
Bultmann, R., (Zu Barnikol, Der Parallelismus Petrus und Paulus) *198A1*
— Die Frage nach der Echtheit von Mt. 16, 17–19 *192*
— Geschichte der Synopt. Tradition *195A1.* 199A1
— Johannesevangelium (Zu Joh. 21, 18ff.) 203
— Neues Testament und Mythologie 256
Burgwitz, M., Zum lutherischen Memorandum über die heimatliche Arbeit der äußeren Mission *174*
Buri, F., Weg des Glaubens *78.* 78f.
Burnaby, J., Amor Dei, A Study of the Religion of St. Augustine *72A1.* 72

O'Callaghan, R.T. s. unter O
Calza, G., La necropoli del Porto di Roma nell'Isola Sacra *300A1*
Campenhausen, H. von, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab *196A1.* 199A1
— Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht *192.* 202. 219A2
— Bericht (über die Petrusfrage?) *192*
— Die Idee des Martyriums in der alten Kirche *192.* 207A1. 210. 211A4
Capanaga, F., La deificación en la soteriologia agustiniana *6.* 74
Capelle, Dom B., S. Augustin et l'immaculée conception de Marie *6.* 70
— Les cas du Speculum augustinien Quis ignorat *2.* 12f.
Capocci, V., Sulla concessione e sul divieto del sepultura nel mondo Romano etc. *192f.*
— Gli scavi del Vaticano *192*
Capua, F. di, S. Agostino poeta *3*
Carcopino, J., Études d'histoire chrétienne *193.* 221. *289.* 292. 295A2. 318. 319. 323
— De Pythagore aux Apôtres *193.* 228A2. *289*
— Art. Vatican (Fouilles du) *289*
Cassirer, E., Thomas Manns Goethebild *149.* 172
Causse, A., Du groupe ethnique à la communauté religieuse 99
Cayré, F., La contemplation augustinienne *74A1*
— La Conversion de S. Augustin etc. *19A1*
— Dieu présent à la vie de l'esprit (Augustin) *36A1.* 36
— Initiation à la philosophie de S. Augustin *36A1.* 36
— Le livre XIII des „Confessions" *6*
— Notion de la mystique d'après les grands traités de Saint Augustin *6.* 7
— (Hrsg.), s. Oeuvres de Saint Augustin *9A6.* 9
— (Vorrede zu Augustinus Magister [= AM]) *1.* 13
Chadwick, H., St. Peter und St. Paul in Rome *193.* 211A3. 221. 221A3. 223A3. 224A1. 225A3. 227
Chaix-Ruy, J., S. Augustin, Temps et Histoire *5.* 48f.
— La cité de Dieu et la structure du temps chez S. Augustin *5.* 48f.
— Les dimensions de l'être et du temps (Augustin) *48A2*
Chatillon, F., (zu De civ. 9, 17 etc.) *2.* 1
— Orchestration scripturaire *6*
— Quelques remarques sur Ante Omnia *3.* 31. 31A1
— En attendant le retour de Mani *3*
Chevalier, L., -Rondet, H., L'idée de vanité dans l'œuvre de S. Augustin *6*
Christian, W.A., The Creation of the World (Augustine) s. R. W. Battenhouse, A Companion *34A1.* 33f.
Cilento, V., Lo spirito poetico e la novità dell'opera agostiniana *3*
Cilleruelo, L., La „Memoria Dei" segun San Agustin *5.* 39f.
— Los monjes de Cartago y San Agustin *3.* 31

— La occulta presencia del maniqueísmo en la „Ciudad de Dios" *3.* 24
La Ciudad de Dios (= Ciud D) *1*
Clavier, H., Πέτρος καὶ πέτρα 193
Claussen, H., (Zum Tragaltar in Konstantinischer Zeit) *324 A 2*
Combès, G., La doctrine politique de S. Augustin *24 A 1*
A Companion to the Study of St. Augustine (= Comp), ed. by R. W. Battenhouse, s. Battenhouse, R. W. (Hrsg.) *1*
Congar, Y. J. M., „Civitas Dei" et „Ecclesia" chez S. Augustin *6*
Consolacion J. A. de la, Introdución a una „Theologia" agustino-varroniana *3.* 27
Conzelmann, H., (Zum Apostelkonvent) *201*
— Die Mitte der Zeit *206 A 1.* 206
Coppens, J., (A. van Hoonackers Äußerungen zur Pentateuchfrage) 99
— (Histoire critique (AT) 98
Cornill, K. H., (Einleitung in das AT) 104. 104 A 1
— Zur Einleitung in das AT 104
Corpus Christianorum, Aurelii Augustini Opera *9 A 7.* 9
— Series Latina CXVII, 1: Defensoris Locogiacensis monachi Liber Scintillarum, rec. D. Henricus M. Rochais *355.* 355 ff.
Costello, Ch. J., St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture *53 A 2*
Courcelle, P., Antécédents autobiographiques des Confessions de S. Augustin *3.* 19 f.
— (Zum Augustintext) 11. 13
— L'enfant et les sorts bibliques *3.* 19
— La première expérience augustinienne de l'extase *3.* 18 A 3. 18
— Litiges sur la lecture des „Libri Platonicorum" par S. Augustin *3.* 18. 27
— Recherches sur les Confessions de S. Augustin *17 A 2.* 17 f. 20. 21. 21 A 2. 34 A 3. 34
Courtès, J., S. Augustin et la médicine *3.* 26
Courtois, (Das Punische in Augustins Zeit) *32 A 2.* 32
Couturier, C., La structure métaphysique de l'homme d'après S. Augustin *5.* 49
Cramer, K., Amos 109 f.
Cranz, F. E., De civ. Dei XV, 2 et l'idée augustinienne de la société chrétienne *6.* 60
Cross, F. L. (Hrsg.), s. Studia Patristica *1*
Cullberg, J., Glaube und Wirklichkeit *359.* 359 ff.
Cullmann, O., Besprechung von Toynbee-Perkins, The Shrine etc. *193*
— Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer 190 A 1. 191. *193.* 195. 195 A 1. 197. 203. 206 f. 207 A 1. 208. 210. 213 A 2. 215. 216. 223 A 3. 227. 306. 327
— *Πέτρος 193.* 198 A 2
— L'apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu *193.* 195 A 1
Cumont, F., Épitaphe d'un fonctionnaire impérial de la Belgique romaine *289.* 297 A 1
— Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains *301 A 2.* 301
Cushman, R. E., Faith and Reason (Augustine) s. R. W. Battenhouse, A Companion 5. *34 A 1.* 33 f. 46 f.
Dahl, A., Augustin und Plotin etc. *41 A 1.* 41
Dahse, J., (Pentateuchquellenkritik) 101
Dalmau, J. M., „Praedestinatio, Electio" en el libro „De praedestinatione sanctorum", *2.* 6. 14
Dannenbauer, H., Die römische Petruslegende 191. *193.* 214
— Nochmals die römische Petruslegende 191. *193*
Davis, G. M. jr., Was Peter buried in Rome? *289*
De Bruyne, D., s. Bruyne, D. de
Deichmann, F. W., Frühchristliche Kirchen in Rom 323 A 2
— *-Tschira, A.,* Das Mausoleum der Kaiserin Helena etc. *324 A 2*
De Labriolle, P. s. Labriolle, P. de
De la Consolacion, J. A. s. Consolacion, J. A. de la
Delehaye, H., Les Origines etc. (Zur Damasus-Inschrift) 224
— Les origines du culte des martyres 222

Del Estal, G. s. Estal, G. de
Del Estal, J.M. s. Estal, J.M. del
Delitzsch, F., „Die große Täuschung" (AT - Archäologie und -Religionsgeschichte) 101
De Lubac, H. s. Lubac, H. de
Del Val, U.D. s. Val, U.D. del
Deman, E.B. van, (Ziegelmeßmethode für römische Mauern) *311 A 2*
De Menasce, P.J. s. Menasce, P.J. de
De Montcheuil, Y. s. Montcheuil, Y. de
Dempf, A., Die Menschenlehre Augustins *5.* 35 f.
De Plinval, G. s. Plinval, G. de
De Rossi, G.B. s. Rossi, G.B. de
De Veer, A. s. Veer, A. de
De Visscher, F., s. Visscher, F. de
De Waal, A. s. Waal, A. de
Dibelius, M., Rom und die Christen im ersten Jahrhundert *193.* 208 f. 209 A 1. 210 f. 212
Di Capua, F. s. Capua, F. di
Diehl, E., ILCV = Inscr. lat. christ. vet. 322 A 2
Diesner, H.J., Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins *6.* 71
Diestel, L., Geschichte des AT in der christl. Kirche 93 f.
Dietz, J., Ist die hl. Jungfrau nach Augustinus „Immaculata ab initio"? *6.* 70
Diez, U.A., La „Ciudad de Dios" y su arquitectura interna *6*
Dillistone, F. W., The Anti-Donatist Writings (of Augustine) s. R. W. Battenhouse, A Companion *33 A 2.* 33 f.
Dinkler, E., Besprechung von Schlier, Galater-Kommentar (Zum Namen Petros) *198 A 2.* 198
— Augustins Geschichtsauffassung *6.* 49. 62
— Die ersten Petrusdarstellungen *193.* 196 f.
Dölger, F.J., Sol salutis 321
Dörries, H., Fragen der Schwertmission (in: Reinhard Wittram [Hrsg.]: Baltische Kirchengeschichte). *174.* 233
Dräseke, (Augustin-Quellenforschung) *27 A 1.* 27
Dubarle, A.M., La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne *6.* 66
Duchesne, L., Der Liber Pontificalis 305
— (Zur Translation von Petrus) 224 f.
Dürrenmatt, F., Der Besuch der alten Dame 339
Duhm, B., Das Geheimnis in der Religion 100
— Die Gottgeweihten 100
— Jesaia 100
— Das kommende Reich Gottes 100
— Die Theologie der Propheten 100 f.
Dussaud, R. (Über den ATler E. Renan) 99

Ebbinghaus, J. (Übers. und Hrsg.), s. J. Locke *362.* 362 ff.
Ebeling, G., Was heißt Glauben? *77.* 77 f.
Ebner, F., Gesammelte Werke I. Bd. 2. Auflage (enthält: Das Wort und die geistigen Realitäten) *111.* 113–118. 126. 131. 132
Eißfeldt, O., Einleitung in das AT (Zur Asc. Jes.) 216
— (Pentateuchquellen) 101
Eltester, W., Die Gebeine des Petrus *289*
Enzyklika Humani generis (Zum AT) 99
Enzyklika Providentissimus (Zum AT) 99
Enzyklika Divino inflante Spiritu (Zum AT) 99
Erziehung zur Menschlichkeit. Festschrift für Eduard Spranger. *174 f.* 176
Esplorazioni s. Apollonij Ghetti B.M. *192*
Estal, G. del und Rosado, J.J.R., Equivalencia de „civitas" en el „De civitate Dei" *6.* 63
Estal, J.M. del, Un cenobitismo praeagustiniano en Africa? *3*
— Historiografia de la Ciudad de Dios *9 A 1.* 9

Fadyan, McF. s. McFadyan *104.* 104
Fascher, E., Petrus *193.* 197. 214
Ferrua, A., (Zur Aedicula des „Petrusgrabes") *316*
— (Hrsg.) Esplorazioni s. Apollonij Ghetti, B.M. *192*
— (Die Grabungen bei S. Sebastiano) *326 A 1.* 326
— Nelle Grotte di S. Pietro *289.* 301

— Lavori e scoperte nelle Grotte di San Pietro *289*. 301
— Un mausoleo della necropoli scoperta sotto S. Pietro *289*. 301
— A la recherche du tombeau de saint Pierre *289*. 316. 319
— Nuove scoperte sotto S. Pietro *289*. 301. 316
Festgabe für R. Hermann s. Solange es Heute heißt *352*. 352f.
Festschrift für E. Spranger s. Erziehung zur Menschlichkeit *174f*. 176
Filson, F. V., The Grave of Peter? *289*
Fink, J., Archäologie des Petrusgrabes *289*
Fink-Errera, G., San Agustin y Orosio *3*. 28. 32A1
Fischer, J. A., Die Apostolischen Väter (Zu 1. Clem. 4–6) *212A3*. 214A1
Fleming, D. J., (Die Kunst der Jungen Kirchen) 184
Floëri, F., Le Pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel *6*. 67
Florez, R., Temporalidad y tiempo en la „Ciudad de Dios" *5*. 49
Folliet, G., Les trois catégories de chrétiens, Etude de ce thème augustinien *6*. 51
— Les trois catégories de chrétiens, Survie d'un thème augustinien *6*. 51
— Pour le dossier „Augustinus Magister" *2*. 13
— Note: Emploi du mot „Praepositus" *2*. 14
— Des moines euchites à Carthage en 400–401 *3*. 31. 54
Fontaine, J., Sens et valeur des images dans les Confessions *3*. 22
Forsyth, G. H. jr., The Transept of Old St. Peter's at Rome *289f*.
Fortin, E., S. Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme *5*. 49
Frankfort, H., Kingship and the Gods 108f.
— The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions 109
Franz, E., Totus Christus, Studien über Augustin *6f*. 25A1. 56f. 59
Frend, W. C., Manichaeism in the Struggle between St. Augustine and Petilian of Constantine *3*. 23f.
— The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North-Africa *3*. 23f.
— The Donatist Church *29A2*. 29. 34A5. 34
Freytag, W., Kirchen im neuen Asien *174*. 183f.
— Kirchliche Wirklichkeit in Asien *174*. 183f.
Fridrichsen, A., Propter invidiam *193*. 210f. 212
— Sprachliches und Stilistisches zum NT (Zu Petrus in Acta) *203*
Fritz, A., Der Regierungsarzt, s. Müller, S. 186f.
Fuchs, H., Augustin und der antike Friedensgedanke *26A2*
Fugier, H., L'image de Dieu – centre dans les Confessions de S. Augustin *3*. 22
Gäbler, P., Die nichttheologischen Faktoren in ihrer Bedeutung für Wesen und Gestalt der jungen Kirchen *174*. 243
Gaechter, P., Petrus und seine Zeit *193*. 198
Gallay, J., La conscience de la charité fraternelle d'après... S. Augustin *7*. 72
— Dilige et quod vis fac *7*. 72
Gensichen, H.-W., Fernwirkungen der dänisch-halleschen Mission *174*. 235f.
— Die Kirche von Südindien *174*. 184
— Die Südindische Union als Frage an die Kirchen *174*. 247f.
Gerkan, A. von (Bestandsaufnahme der christl. Anlagen unter S. Sebastiano, in H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, 2. Aufl.) 191. 192. 326. 327. 329. 330. 331. 334
— Die Forschung nach dem Grab Petri (= I) 192. *290*. 293. 294. 306. 306A1. 315
— Zu den Problemen des Petrusgrabes (= III) 192. *290*. 293. 294. 295A3. 297. 302A1. 304A1. 306. 306A1. 308. 311A2. 312ff. 315. 319. 333. 335
— Kritische Studien zu den Ausgrabungen unter der Peterskirche zu Rom (= II) 192. *290*. 293. 294. 296f. 298. 302ff. 306. 306A1. 307f. 311. 311A2. 312f. 315. 316f. 319. 333. 335

Gerstenmaier, E., s. F. Brunstäd *79*. 79 f.
Giertz, B., s. Ein Buch von der Kirche 341
Gilg, A., Die Petrusfrage im Lichte der neueren Forschung *193*. 202. 212
Gilson, E., Introduction à l'étude de S. Augustin *34 A 9*. 34. 37 A 4. 37. 39. 40. 43
Gisquière, E., Augustinus en het kloosterleven *3*
Gölz, R., Die kirchliche Arbeit in Alpirsbach *251*. 254 A 1. 259 A 1. 263 A 1
Götte, J., Preliminary Studies... of S. Augustine's Concept of Providence *14 A 2*. 14
Goettsberger, J., (Einleitung in das AT) 99
Goetz, K. G., Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche usw. 197
Gogarten, F., Die Verkündigung Jesu Christi 122 A 1
Goguel, M. (zu Cullmanns Petrusbuch) *193*
Gohl, W. (Hrsg.), Aus der kirchlichen Arbeit in Alpirsbach. Kirchengebete *251*. 259 A 1
Gonzague, M. de, Un correspondant de S. Augustin: Nebridius *3*. 28
Grabowski, St. J., The role of Charity in the Mystical Body of Christ according to St. Augustine *7*. 72
Grass, A., Das „schauende Erkennen" bei Augustin *37 A 3*. 37
Green, W. M. (Hrsg.), s. Aurelius Augustinus, Opera *1 f*. 9 ff.
— Textual Notes on Augustine's De libero arbitrio *2*
Grégoire, H. (Chronologie der Ignatianen) 215 A 1
— Le tombeau de Valerius Herma (Hermas) et l'inscription relative à S. Pierre *290*. 316
Gressmann, H., Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels 108
— Der Messias 107
— Altorientalische Texte 102
— Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 107
Griffiths, J. G., The Vatican Excavations and the Tomb of St. Peter *290*
Grisebach, E., 126. 131
Grondijs, L. H., Analyse du manichéisme numidien au IV^e siècle *3*. 23 f.
Groß, J., Das Wesen der Erbsünde nach Augustin *7*. 66
Groß, K., Zur neuesten Deutung der Gartenszene in den Bekenntnissen des hl. Augustin *3*. 19
Grundmann, S., Der Lutherische Weltbund *174*. 182 f.
Guarducci, M., Cristo e San Pietro in un documento precostantiniano delle necropoli vaticana *290*. 302. 316. 318. 323
— Documenti del I° Secolo nella necropoli vaticana *290*
— I graffiti sotto la confessione di San Pietro in Vaticano *290*. 295. 316. 318. 318 A 1 u. 2
Günther, E., MAPTYC (zu 1 Clem. 5, 6) 210
Guitton, J., Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin *48 A 1*
Gunkel, H., (Hebräische Literaturgeschichte) 107
— Die Propheten 108
— Ausgewählte Psalmen 108
— Reden und Aufsätze 107
— Schöpfung und Chaos 107
— Zum religionsgeschichtl. Verständnis des NT 107
— Die Wirkungen des hl. Geistes... 100 f.
Häberlin, P., Das Evangelium und die Theologie *111*. 134–143. *357*. 357 ff.
Haenchen, E., Apostelgeschichte (Zum Apostelkonvent) 201
Haendler, O., Christophorus... *336*. 351
— s. Solange es Heute heißt *352*. 353
Haesler, B., (Zu Gal 2) *202*
Haller, J., Das Papsttum 191. *193*. 212
Hardy, E. R. Jr., The City of God (Augustine) s. R. W. Battenhouse, A Companion *33 A 2*. 33 f.
Harnack, A. von, Chronologie I 214 214 A 2. 219
Hartmann, N., Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis 117
Hazelton, R., The Devotional Life (Augustine) s. R. W. Battenhouse, A Companion *34 A 1*. 33 f.

Heiler, F., (Art. Bibelkritik in RGG²) *96 A 1*. 96 A 1
Hellbardt, H., Abrahams Lüge 98
Hempel, J., Gott und Mensch 109
Hendrikx, E., Augustinus als kerkvader en theolog *5*. 36
— Augustinus als monnik *3*. 31 f.
— Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus *7*. 50
— (Einleitung zu Augustin, De Trin.) *17 A 1*. 17
— (Mönchtum in Nordafrika zur Zeit Augustins) *31 A 2*. 31
— Augustins Verhältnis zur Mystik *74 A 3*. 74
Henry, P., Plotin et l'occident *18 A 2*. 18
Henschel, M., Das malum in De civ. Dei *7*. 67 f.
Hermann, L., Remarques philologiques (zu Augustin) *2*. 11
R. Hermann-Festgabe s. Solange es Heute heißt *352*. 352 f.
— Fragen um den Begriff der natürlichen Theologie *111*. 143–148
Hertling, L. und Kirschbaum, E., Die römischen Katakomben und ihre Märtyrer *290*
Hessen, J., Augustins Metaphysik der Erkenntnis *37 A 4*. 37
Heussi, K., Die vermeintlichen Beweise für das Kommen des Petrus nach Rom (= VIII) *193*. 205 f. 212 A 1. 212. 214. 215. 216. 218. 228
— (zu Cullmann, Petrus) *193*
— Die Entstehung der römischen Petrustradition (= IV) *193*. 213. 213 A 1. 214. 216
— Gal. 2 und der Lebensausgang der Jerusalemischen Urapostel (= III) 191. *193*. 199 f. 203. 216. 218
— Die Nachfolge des Petrus *193*
— Neues zur Petrusfrage (= II). *193*. 213 A 2
— Petrus und die beiden Jakobus in Gal. 1–2 (= VI) *193*. 200 f. 202. 203. 216. 218
— War Petrus wirklich römischer Märtyrer? *193*
— War Petrus in Rom? (= I) 190 A 1. 191. *193*. 204. 208. 213. 219 A 1
— Ist die römische Petrustradition bereits im Lukasevangelium und schon kurz nach dem Jahre 70 bezeugt? (= VII). *193*. 206. 208 f. 210. 212. 216. 218
— Die römische Petrustradition in kritischer Sicht (= V) *193*. 199 ff. 201 A 1. 202. 203. 204 A 1. 205 f. 208. 210. 212. 213. 213 A 2. 214 f. 216. 218 f. 218 A 1
Höfer, J., s. Lexikon für Theologie und Kirche *85*. 85 f.
Hölscher, G., Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung 108
— Die israelitische Geschichtsschreibung 108
— (Zur Metrik im AT) 106
Hofmann, F., Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus etc. *58*. 58
Hogbin, H. J. (Über Neuguineachristen) 244
Hohensee, H., The Augustinian Concept of Authority *2*. 13
Holl, K., Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegekunst *95 A 1*
— (Zum Namen Petros) 198
— (Die Rechtfertigungslehre Augustins) 70
Holsten, W., Besprechung von A. Lehmann (Hrsg.), Alte Briefe aus Indien 235 A 1
Holthusen, H. E., Die Welt ohne Transzendenz *149*. 172
Hommel, F., Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung 103
Hopper, St. R., The Anti-Manichaen Writings (of Augustine) s. R. W. Battenhouse, A Companion *33 A 2*. 33 f.
Horst, F., (Zur Metrik im AT) 106
Hout, M. P. J. van den, (Besprechung von Augustinus, Tract. in Ev. Joh. im Corpus Christianorum) *9 A 8*
Hübner, F., Konkrete Zuordnung von Kirche und Mission *174*. 179
Hümpfner, W., Das Problem der Augustinusregel *3*. 30 f. 30 A 3 u. 5
— Die Mönchsregel des hl. Augustinus *3*. 30 f. 30 A 3 u. 5
Huhn, J., Ein Vergleich der Mariologie des hl. Augustinus mit der des hl. Ambrosius *7*. 70

Huijbers, Th., Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens S. Augustinus „De trinitate" *5.* 39
Humbert, P., Opuscules d'un Hébraisant (Über den ATler E. Renan) 99
Introduction à la Bible I (Zum AT) 99
Istace, G., Deux essais de synthèse chez S. Augustin *7.* 51f.
Iwand, H.-J., s. Solange es Heute heißt *352.* 352
Jaeger, W., Die Theologie der frühen griechischen Denker *27A2.* 27
Jäschke, G., Die christliche Mission in der Türkei *174.* 186
Luther-Jahrbuch 1958, hrsg. von F. Lau *88.* 88
Jensen, P. (Hrsg. u. Übers.), Das Gilgamesch-Epos 103
Jepsen, A., Wellhausen in Greifswald *100A2.* 100A3
Jeremias, A., Handbuch der altoriental. Geisteskultur 102
— (Nachruf für H. Winckler) 102
— Allgemeine Religionsgeschichte 102
— Das AT im Alten Orient 102
Jeremias, J., Die Heidenwelt in der Sicht Jesu *174.* 177
— Heiligengräber in Jesu Umwelt 218A1
— Jesu Verheißung für die Völker (Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953). *174.* 177
Johannson, s. Ein Buch von der Kirche 340
Joly, R., S. Augustin et l'intolérance religieuse *3f.* 29
Jones, E. Stanley, Christus und das menschliche Leiden *336.* 342f.
Josi, E., (Berichte über Gräberfunde beim Bau des Vaticanischen Annona-Gebäudes) *299A1.* 298f.
— Comptes-Rendus (Zur Gaiusnotiz Eusebs) *222A1.* 222
— Il contributo dell' archeologia cristiana alla storia della Chiesa antica *290*
— (Über den Deckel des Bassus-Sarkophags) *290.* 322
— (Hrsg.), Esplorazioni s. Apollonij Ghetti, B. M. *192*
— (Hypothesen über die Translation nur der Köpfe der Apostel) *290.* 333. 333A2
— (Eine neue Inschrift zum Phrygia[n]num) *290.* 323
— Art. Vaticano. III. Zona archeologica e basilica *290*
Jouassard, G., Réflexions sur la position de S. Augustin, relativement aux Sep[tante] *7.* 50
Jourjon, M., Minuties augustiniennes *2*[13.] 13. 14
— Sarcina, Un mot cher à l' évêque d' Hippone *2*

Kälin, B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus *37A2.* 37
Kahl, H.-D., Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt etc. *174.* 231
— Papst Gregor der Große und die christliche Terminologie der Angelsachsen *174.* 232
— Die völkerrechtliche Lösung der „Heidenfrage" bei Paulus Vladimiri von Krakau etc. *174.* 231f.
— Das altschonische Recht als Quelle zur Missionsgeschichte des dänisch-schwedischen Raumes *174.* 232f.
Kahle, P., (Zur AT-Textkritik) 105
Kamlah, W., Christentum und Geschichtlichkeit *58A2.* 58. 59. 63
— Christentum und Selbstbehauptung *58A2.* 58. 59. 63
Kant, I., De mundi sensibilis... forma etc., übers. u. hrsg. von K. Reich *282.* 282
Historisch-geographisches Kartenwerk, Lieferung Indien 249
Katzenmayer, H., Ignatius ad Romanos 4,3 *193*
— Petrus in Rom? *193.* 203
— Das Todesjahr des Petrus 203
Kaufmann, F., Thomas Mann *149.* 149 bis 170
Kern, F., Asoka, Kaiser und Missionar *174.* 239
Keseling, P., Augustin und Quintilian *4.* 25
Kinder, E., Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther *7.* 59. 64f.
— Reich Gottes und Kirche bei Augustin *7.* 59

Die Lutherischen Kirchen in der Welt 173f. 175. 181f.
Kirfel, W. (Hrsg.), s. Kern, F., Asoka *174.* 239
Kirsch, J.P., Der stadtröm. christl. Festkalender *223A2.* 223
Kirschbaum, E., Die Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom *290*
— (Besprechung von Klauser, Th.: Die römische Petrustradition...) *193. 290*
— (Hrsg.), Esplorazioni s. Apollonij Ghetti, B.M. *192.* 192
— Die Grabungen der Basilica von St. Peter in Rom *290.* 301
— Die Gräber der Apostelfürsten 192. *193. 290.* 293. 293A1. 295. 297. 304. 304A1. 306. 307. 308A1. 309. 309A1. 310. 311. 311A1 u.2. 312. 313. 315. 317. 317A1. 318A1. 319. 320. 324A4. 327. 332ff.
— s. Hertling, L., Die röm. Katakomben etc. *290*
— Ein altchristliches Mausoleum unter der Peterskirche *290*
— Petri in Catacumbas *290*
— Das Petrusgrab *290.* 324A2
— Die Reliquien der Apostelfürsten und ihre Teilung *193*
Kittel, R., Geschichte der Hebräer 104
— Geschichte des Volkes Israel 94. 104f.
— Gotteslästerung oder Judenhaß 98
Klauser, Th., Die Cathedra im Totenkult etc. *331A1*
— Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen etc. 191. *193f.* 207. 208. 212. 217. 221f. 223. 223A3. 224. 228. *290.* 293. 297A1. 302. 304. 304A1. 305. 306. 307f. 312. 313. 315. 316. 317A1. 324. 324A1 u.4. 327. 331. 332A1. 333. 334
Klein, G., Der Ursprung des Zwölferapostolats *199A1.* 199A1. 201. 202. 213. 216
Klein, J., Augustinus und der Geist des Abendlandes *5.* 35
Klijn, A.F.J., Die Wörter „Stein" und „Felsen" in der syrischen Übersetzung des NT *194*
Klostermann, R.A., Probleme der Ostkirche *174.* 239f.
Knauer, G.N., Peregrinatio animae, Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen *4.* 20f.
— Psalmenzitate in Augustins Konfessionen *4.* 20f. 21A3. 51
— Sarabara (Dan. 3,94,27) bei Augustin *2.* 14
Koch, H., (Zu: omnis ecclesia Petri propinqua) 219
Köhler, L., (Zur Hebräischen Kulturgeschichte) 108
— Der hebräische Mensch 108
Köhler, W., Omnis Ecclesia Petri propinqua *194.* 219
Körner, F., Deus in homine videt, Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins *5.* 37ff.
— Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre *5.* 37ff.
— Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins 5. 41A1. 41f.
Kollwitz, J., Die Grabungen unter Sankt Peter *290*
— (Zur Memoria Apostolorum) 225
Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, von G. Lisowsky und L. Rost *82.* 82
Kopp, S. (Übers.), s. Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer *2.* 16f.
Krämer, H., Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt 185
Krämer, J., Die Bildungsideale des Islam und ihre gegenwärtige Problematik *174f.* 185f.
Kraus, H.-J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT *93A1.* 93–110. 281
Krautheimer, R., Some Drawings of Early Christian Basilicas in Rome etc. *290*
Krook, s. Ein Buch von der Kirche 340
Küchler, F., Die Stellung des Propheten Jesaia 103
Kümmel, W.G., Jesus und die Anfänge der Kirche *194.* 197
— Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus *194.* 197

— (Zu 1. Kor. 15, 3 ff.) *196 A 1*
— Das Mosesbuch Thomas Manns und die Bibel *149.* 171. 172
— Das Urchristentum *194.* 203. 211. *211 A 1.* 212 A 2
— Verheißung und Erfüllung *195 A 1*
Kunzelmann, A., (Hrsg.) s. Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer *2*
Kupfernagel, Chr., Das Krankenhaus im Gefüge der jungen Kirche, s. Müller, S. 187
Kurfeß, A., Vergils 4. Ekloge bei Hieronymus und Augustinus *4.* 26
La Bonnardière, A.M., S. Augustin et les Libri Regnorum *7*
— Le Cantique des Cantiques dans l'œuvre de S. Augustin *7.* 50 f.
— Les commentaires simultanés de Mat. 6, 12 et de I. Joh. 1, 8 dans l'œuvre de S. Augustin *7.* 51
— L'épître aux Hébreux dans l'œuvre de S. Augustin *7.* 50 f.
— Les livres de Samuel et des Rois, les livres des Chroniques et d'Esdras dans l'œuvre de S. Augustin *7.* 50 f.
— „Etiam peccata" et S. Augustin *2.* 13
— Les douze petits prophètes dans l'œuvre de S. Augustin *7*
— Le verset paulinien Rom. 5, 5 dans l'œuvre de S. Augustin *7*
Labriolle, P. de (Augustin und der Montanismus) 29
— (Übers.) s. Oeuvres de Saint Augustin 16
Lagarde (Index zu Augustins Bibelzitaten) *50 A 2.* 50
Lambot, Dom C., Critique interne et sermons de S. Augustin *2.* 11
— Le sermon IX de saint Augustin De decem cordis *2*
— Le sermon de S. Augustin sur la femme forte du livre des Proverbes (sermo 37) *2.* 13. 13 A 2
— Le sermon de S. Augustin sur la prière, publié par Dom A. Wilmart *2.* 11
— Les sermons de S. Augustin pour les fêtes de Pâques *4.* 33
— (Hrsg.) s. S. Aurelii Augustini Sermones *11 A 1*
Last, H., Discussion of J. Carcopino, Études etc. *194. 290.* 306 A 1. 315
— St. Peter, the Excavations Under His Basilica in Rome etc. *290.* 315
Lau, F., s. Luther-Jahrbuch *88,* 88
— s. Solange es Heute heißt *352.* 353
Lauras, A., Deux cités, Jérusalem et Babylone du „De civ. Dei" *7.* 63 f.
— Deux images du Christ et de l'église dans la prédication augustinienne 7. 58
— *und Rondet, H.,* Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin *64 A 1.* 63 f.
Lebourlier, J., Misère morale originelle et responsabilité du pécheur *7.* 67
Lecerf, J., Notule sur S. Augustin et les survivances puniques *4.* 32
Leclerq, H., St. Pierre *194*
Lehmann, A., (Hrsg.) Alte Briefe aus Indien *175.* 235
— Es begann in Tranquebar *175.* 234 f.
— Halle-Indien *175.* 235
— It began at Tranquebar *175.* 234 f.
— Die Kunst der jungen Kirchen *175.* 184
— Hallesche Mediziner und Medizinen am Anfang deutsch-indischer Beziehungen *175.* 235
— Die Religions- und Missionswissenschaft im Theologie-Studium *175.* 241
— Gottes Volk in vielen Ländern *175.* 183
Lehmann, E. und Weiße, H., Indien (Hist. geogr. Kartenwerk) *175*
Leisegang, H., Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei *60 A 1.* 60
Lemerle, P., Besprechung von Klauser *291.* 293
— Les fouilles de Saint-Pierre de Rome *290 f.* 293. 306. 317
— La publication des fouilles de la Basilique Vaticane etc. *291.* 293. 306. 315. 317
Lenfant, D. (Hrsg.), s. Biblia Augustiana 50
Lepsius, J., 97 A 2. 97 A 2
— Verbalinspiration und Textkritik 109
Lewalter, E., Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins *59 A 1.* 59

Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von J. Höfer und K. Rahner *85.* 85f. *354.* 354
Liddel-Scott, (Zu τρόπαιον) 221 A 2
Lietzmann, H., (Zu Barnikol, Der Parallelismus Petrus und Paulus) *198 A 1*
— An die Galater (Zu Gal. 2) 199
— Petrus, Römischer Märtyrer *194.* 204. 206, 208. 209. 209 A 1. 214. 215. 217. 224. 225. 228f.
— Petrus und Paulus in Rom 190f. *194.* 204. 210. 212f. 218 A 1. 220 A 2. 221. 223. 223 A 3. 224. 225. 228f. 298. 298 A 1. 326. 330. 331. 335
Lilje, H., Revision unserer Missionsmethodik *175.* 243
Lindblom, Die literarische Gattung der Propheten 109
Linden, L. J. van der, Ratio et intellectus dans les premiers écrits de S. Augustin *6.* 41
Lipp, R., Das Wagnis der Union *175.* 247f.
Lisowsky, G., s. Konkordanz zum hebräischen AT *82.* 82
Littmann, E., Abessinische Klagelieder *106.* 106
Locke, J., Ein Brief über Toleranz, übers. u. erläutert von J. Ebbinghaus *362.* 362ff.
Løgstrup, K. E., Systematische Theologie I (Literaturbericht) *111 A*
Löhrer, M., Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus *7.* 74f.
Löwith, K., Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen *113 A 1.* 113 A 1
— Wissen und Glauben *5.* 47f.
Lorenz, R., (Augustin) *46 A 1.* 53 A 3
— Die Herkunft des augustinischen Frui Deo *26 A 2*
— Die Wissenschaftslehre Augustins *5.* 46
Love, J., Saint Peter *194*
Lubac, H. de, Note sur S. Augustin, De lib. arb. 3, 20, 56 *6.* 67
Ludwig, J., Die Primatworte Mtt. 16, 18. 19 etc. *194*
Lumbantobing, A. M., Das Amt in der Huria Kristen Batak Protestant *175.* 249f.
Luther-Jahrbuch 1958, hrsg. von F. Lau *88.* 88
Magi, F., Ritrovamenti archeologici nell' area dell'autoparco vaticano *291.* 296 A 1. 299 A 1, 2, 3
Maier, F. G., Augustin und das antike Rom *7.* 61f. 63
Mandonnet, Saint Dominique, l'Idée, l'Homme, l'Oeuvre *30 A 2.* 30
Mandouze, A., L'extase d'Ostie *7.* 74
— Où en est la question de la mystique augustinienne ? *7.* 74
Manikam, R. B., Luthertum in Asien *175.* 181f.
Marec, E., Les dernières fouilles d'Hippo Regius *4.* 32f.
— Hippone la Royale, Antique Hippo Regius *4.* 32f.
Marichal, R., La date des graffiti de la basilique de Saint-Sébastien à Rome *291.* 327. 330f.
— Les dates des „graffiti" de Saint Sébastien *291.* 327. 330f.
Marrou, H. I., S. Augustin et la fin de la culture antique *25 A 2.* 25. 34 A 7. 34
— (Chronologie der Ignatianen) *215 A 1*
— Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid ? *7.* 61
— L'épitaphe vaticane du consulaire de Vienne Eventius *291.* 297 A 1
— Un lieu dit „Cité de Dieu" *7.* 65
— La querelle autour du tolle, lege *4*
— Rev. (Et. lat. 33, 1955), *56 A 1.* 56
— Art. Vatican (Fouilles du), VII–XV *291.* 297 A 1. 302 A 2
Marsh, J., A Year with the Bible *336.* 343f.
Mathon, G., Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique ? *4.* 18
Matz, F., Besprechung von J. Toynbee und Ward Perkins, The Shrine of St. Peter *291.* 322
Mausbach, J., Die Ethik des hl. Augustinus *34 A 2.* 34
Maxsein, A., Philosophia cordis bei Augustinus *5.* 47
McFadyan, (Der Streit Cornill-Sellin über AT-Einleitungsfragen) in: The People and the Book, ed A. S. Peake *104.* 104

O'Meara, J., s. unter O
Meer, F. van der, Augustinus der Seelsorger *28 A 1.* 28 f. 29 A 1. 34 A 6. 34. 71
Mehl, R., La rencontre d'autrui *111.* 125 bis 130. 131. 132
Meißner, B., Babylonien und Assyrien 102
Meister, H., Die Kirche neben dem Krankenhaus, s. Müller, S. 186
Menasce, P. J. de, Augustin Manichéen *3.* 14. 14 A 3. 23. 24 f.
Menzel, G., Was muß bei uns anders werden? *175.* 179
Mestwerdt, P., Die Anfänge des Erasmus *95 A 2*
Meyer, A., Religiöse Pseudepigraphie als ethisch-psychologisches Problem *107.* 107
Meyer, H., War Augustin Intellektualist oder Mystiker? *7*
— Die Existenz der jungen Kirchen als kritische Frage an die abendländische Theologie *175.* 245
— Mission und Evangelisation von neutestamentlichen Grundbegriffen her gesehen *175.* 241 f.
Meyer, R., (Zur Asc. Jes.) 216
Michaelis, J., (Zur hebräischen Grammatik) 94
Mitterer, A., Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas v. Aquin *5.* 44 f.
— Die aristotelische Umdeutung der augustinischen Entwicklungslehre bei Thomas v. Aquin *5.* 44 f.
Mizzi, J., The Latin Text of Matth. V–VII in St. Augustine's De Sermone Domini in Monte *7.* 50
Mohlberg, L. K., Histor.-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sog. „Memoria Apostolorum" *194.* 221 A 3. 223 A 3. 226. 226 A 1. *291.* 331
Mohrmann, Chr., Augustinus *13 A 1.* 13
— Comment S. Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens *2.* 13. 14
— De Confessiones als litterair kunstwerk *4.* 22
— A propos de deux mots ...: Tropaeumnomen *194.* 221
Molland, E., Besprechungen von Karl Heussi und H. Lietzmann (1936–37) *194*
Mollegen, A. T., The Christian Ethic (Augustine) s. R. W. Battenhouse, A Companion *34 A 1.* 33 f.
— s. Th. J. Bigham *6.* 71
Montcheuil, Y. de, La polémique de S. Augustin contre Julien d'Eclane *6* 67
Monumenti Vaticani di Archeologia d'Arte 299
Morau, F., El espiritu virgiliano en la „Ciudad de Dios" *4.* 26
Moreau, A., Mémorie et Durée *5.* 49
Mowinckel, S., (Zur Metrik im AT) *106* 106
— Prophecy and Tradition 109
Müller, K. F., Die Neuordnung des Gottesdienstes, in Theol. und Kirche 252
Müller, M., Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung *7.* 73 f.
— (Zur Natürl. Theologie, bes. dem Menschenbild) 147
Müller, S. (Hrsg.), Ärzte helfen in aller Welt *175.* 186 f.
Munck, J., Paulus und die Heilsgeschichte (Zum Namen Petros) 198
— Petrus und Paulus in der Offenbarung des Johannes *194.* 206
Nehru, K., Indische Frauen *175.* 187
Nesbitt, Ch. F., What did become of Peter? *194*
Neumeyer, H., Begegnung mit jungen Kirchen *175.* 184
— Orthodoxes Christentum in Uganda *175*
North, R., Domus Petri, Domus Domini, Domus Patris *291*
Nourisson, La philosophie de saint Augustin *36 A 2.* 36
Nygren, A., s. Ein Buch von der Kirche *336.* 340. 341
Nygren, G., The Augustinian Conception of Grace *8.* 68 ff.
— Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins *7 f.* 68 ff.
Obersteiner, J., Der Ausgang vom Selbstbewußtsein bei Augustinus und bei Descartes *5.* 37 A 1

O'Callaghan, R.T., Vatican Excavations and the Tomb of Peter *291*
Oepke, A., Der Herrenspruch Mt. 16,17 bis 19 *195 A 1*
Østergaard-Nielsen, H., Scriptura sacra et viva vox *111*. 123. 130–134
Oeuvres de Saint Augustin, ed. F. Cayré *9 A 6*. 9. 16. 16 A 1. 17. *17 A 1*
Omaggio Triplice, s. Ruysschaert, J., Recherches et études etc. und s. Magi, F., Ritrovamenti etc.
O'Meara, J., Arripuri, aperui et legi *4*. 19 f.
— The Young Augustine etc. *4*. 18 ff. 27 f.
— Augustine and Neoplatonism *4*. 17 A 3. 18 f.
Outler, A.C., The Person and the Work of Christ (Augustine) (s. R. W. Battenhouse, A Companion) *8*. 34 A 1. 33 f. 54
Paeschke, K., Das gute Wort in der Welt *175*. 183
Parker, T.M., St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty *8*. 71
Pascher, J., Inwendiges Leben in der Werkgefahr *336*. 345 f.
Peake, A.S. (Hrsg.), The People and the Book *104*
Pegon, J. (Übers.), s. Oeuvres de Saint Augustin 16
Pellegrino, M., Le „Confessioni" di sant'-Agostino *4*. 22 f.
— Intorno al testo della vita di S. Agostino scritta da Possidio *2*. 12
— (Hrsg.), s. Possidio *12 A 1*. 12
The People and the Book, ed. A. S. Peake *104*
Pépin, J., S. Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture *5*. 49
Perkins, J.B., Ward, s. Ward Perkins, J.B.
Perkins, W., über Tolotti, Memorie etc, *194*
Perl, (Begründung der Philosophie bei Augustin) 47
Perl, C.J. (Übers.), s. Aurelius Augustinus, Alleingespräche *2*. 14 16
— (Übers.), s. Aurelius Augustinus, Die wahre Religion *2*. 14 ff.
Perler, O., L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone la Royale *4*. 33
— La „Memoria des Vingt Martyrs" d'Hippone la Royale *4*. 33
— Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan *291*. 301. 320 ff.
— Les voyages de S. Augustin *4*. 29 f.
Peterson, E. (Zur Asc.Jes.) 215 A 1. 216
— Das Martyrium des hl. Petrus nach der Petrus-Apokalypse *194*. 215 f. 217. 229
— Über das Petrusgrab *291*. 316
Pfister, R., Reformation, Türken und Islam *175*. 234
Philips, G., L'influence du Christ-Chef sur son corps mystique suivant S. Augustin *8*. 56
Piault, B., Autour de la controverse pélagienne „le troisième lieu" *8*. 67
Pincherle, A., Quelques remarques sur les Confessions de S. Augustin *4*. 21 f.
Piolanti, A., Il mistero del Cristo totale in S. Agostino *8*. 58
Pius XII. (Naturwissenschaftl. Evolutionismus) 44
— (Weihnachtsbotschaft vom 23. Dez. 1950) 294 f. 295 A 1
Plagnieux, J., Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne d'Augustin etc. *8*. 55
— Influence de la lutte antipélagienne sur le „De trinitate" *8*. 69
Plinval, G. de, Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de S. Augustin *6*. 17. 69 f.
— Pour connaître la pensée de S. Augustin *5*. 34 f.
— La dialectique de S. Augustin *5*. 46
— Divergences au sujet du Speculum pseudo-augustinien *2*. 12 f.
— Une œuvre apocryphe de S. Augustin *2*. 12 f.
— Pélage, Ses écrits, sa vie et sa réforme *34 A 4*. 34
Podczeck, O., Die Arbeit am alten Testament in Halle zur Zeit des Pietismus *175*. 235
Pörksen, M., Die Weite eines engen Pietisten *175*. 237 f.
Pöschl, V., Augustinus und die römische Geschichtsauffassung *8*. 61
Polman, A.D.R., Het Woord Gods bij Augustinus *8*. 52 f.

Possidio, Vita di s. Agostino ed. M. Pellegrino *12 A 1*
Prandi, A., La Memoria Apostolorum in Catacumbas 326
— La zona archeologica della Confessione Vaticana *291.* 295. 301 A 1. 311. 311 A 2. 317. 325
Préaux, J. G., Nouvelles approximations sur l'épisode augustinien du „Tolle, lege" *4.* 19

Quasten, J., Ein Taufexorzismus bei Augustin *4.* 33

Rahe, W., s. Thimme, H. und Rahe, W., Kirche und Äußere Mission
Rahner, K., s. Lexikon für Theologie und Kirche *85.* 85 f.
Ralegh-Radford, C. A. (Zu Klauser, Die röm. Petrustradition) 207
Ratzinger, J., Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im „Liber regularum" *8.* 65
— Herkunft und Sinn der civitas-Lehre Augustins *8.* 59 f. 63
— Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche *8.* 59 f.
Reardon, B. M. G., The Relation of Philosophy to Faith in the Teaching of St. Augustine *5.* 47
Refoulé, F., Sens de Dieu et sens de l'église chez S. Augustin *4.* 29 A 1
Reich, K. (Übers. u. Hrsg.), s. I. Kant, De mundi sensibilis... forma etc. *282.* 282 f.
„Reich Christi" s. J. Lepsius 97 A 2. 109. 109 A 1
Die Religion in Geschichte und Gegenwart = RGG³, hrsg. von K. Galling mit H. von Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege, K. E. Løgstrup *82.* 83 ff.
H. Rendtorff-Festgabe, s. Sammlung und Sendung *174. 175*
Renkewitz, H., Die Missionsverantwortung der Kirche *175.* 180
Reuß, E., Geschichte des AT *97 A 1.* 97 A 1
Reuter, H., Augustinische Studien *58.* 58
Revue des Etudes Augustiniennes 9
RGG³ s. Die Religion in Geschichte und Gegenwart *82.* 83 ff.
Rheinfelder, H., Philologische Erwägungen zu Mt. 16, 18. *194.* 197
Richardson, C. C., The Enigma of the Trinity (Augustine) s. R. W. Battenhouse, A Companion *33 A 2.* 33 f.
Ridder, D. W., The Cephas-Peter-Problem and a possible solution *194*
Riedel, G. (Ärztliche Mission an Aussätzigen), s. Müller, S. 186
Rtocerezo, J. M. L., La humanización del castigo en la penología de la „Ciudad de Dios" *8.* 71 f.
Roberts, D. E., The Earliest Writings (of Augustine) s. R. W. Battenhouse, A Companion *33 A 2.* 33 f.
Robinson, D. F., Where and when did Peter die? *194.* 202 f.
Rochais, D. H. M. (Hrsg.), s. Corpus Christianorum *355.* 355 ff.
Rohmer (Augustins Erkenntnislehre) 37
Rollero, P., L'influsso della „Expositio in Lucam" di Ambrogio nell'esegesi agostiniana *8.* 51
Rondet, H., Bulletin augustinien *9 A 5.* 9
— La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne *8.* 68. 70
— Le symbolisme de la mer chez S. Augustin *8.* 51
— s. Chevalier, L., L'idée de vanité etc. (Augustin) *6*
— s. Lauras, A., Le thème des deux cités etc. *64 A 1.* 63 f.
Rosado, J. J. R., s. Estal, G. del, Equivalencia de „civitas" en el „De civitate Dei" *6. 8.* 63
Rosenkranz, G., Europa in Asien und Afrika *175 f.* 185
— Missionswissenschaft als Wissenschaft *175.* 240
Rosin-Reußer, B. F., Indonesische Frauen in der Kirche von heute *176.* 187
Rossi, G. B. de, La Roma sotteranea cristiana I 298 A 1
Rost, L., s. Konkordanz zum hebräischen AT *82.* 82
Ruf, W., Kirche und Mission in Deutschland *176.* 179 A 1
— Mission und Unterweisung *176.* 183
— Mission im Dienst an der Gemeinde *176.* 183

Ruysschaert, J., Les documents littéraires de la double tradition romaine des tombes apostoliques *194*
— Recherches et études autour de la Confession de la Basilique Vaticane *194. 291.* 293. 295. 301 A 1. 311
— Réflexions sur les fouilles vaticanes etc. Données archéologiques *194. 291.* 293
— Réflexions sur les fouilles vaticanes etc. Données épigraphiques et littéraires *291.* 293. 302. 318 A 1
— Art. Vaticano. III Autenticità della tomba di S. Pietro *194. 291.* 295

Saarnivaara, U., Die Rechtfertigung nach Augustin und Luther *8.* 70
Sammlung und Sendung, Festgabe für H. Rendtorff *174. 175*
Sanders, J. N., L'Hellénisme de St. Clément de Rome et le Paulinisme *194.* 208
— Peter and Paul in the Acts *194.* 200 A 1
Sauer, E., 50 Jahre Missionshaus Bibelschule Wiedenest *176.* 238 f.
Schäfer, E., Das Apostelgrab unter St. Peter *291.* 312. 315
— (Zur Namensgeschichte „Catacumbas") *330*
— Das Petrusgrab und die neuen Grabungen unter St. Peter *291.* 295 A 1. 301 A 1. 305. 306. 312. 315. 332 A 1
Schäfer, W., Carl Friedrich August Weibezahn, der Osnabrücker Erweckungsprediger *176.* 237
Schär, H., Grundsätzliche Probleme der Mission *176.* 242
Scheel, M., Missionsärztliche Arbeit am Scheidewege, s. Müller, S. 186
Scheel, O., Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk *54 A 2.* 54 ff.
Schelkle, K. H., Virgil in der Deutung Augustins *26 A 1.* 26
Schille, G., Petrus, Apostel *194*
Schinzinger, R., Die Kulturproblematik des heutigen Japan *176.* 185
Schlatter, Th., s. Calwer Bibellexikon *354.* 354 f.
Schlier, H., Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit *176.* 178
— Epheser-Kommentar (Zur Asc. Jes.) 215 A 1
— Galater-Kommentar (Zum Namen Petros; zu Gal. 2) 198. 199. 202
— Von den Heiden *176.* 178
— Von den Juden 178
Schmidt, H., Die großen Propheten 108
Schmidt, M., Der junge Wesley als Heidenmissionar und Missionstheologe *176.* 237
Schneider, A. M., Die ältesten Denkmäler der Römischen Kirche *291.* 293. 300. 322 A 1. 330
— Die Memoria Apostolorum an der Via Appia 192. *194.* 208. 221. 223 A 2. 224. 225 ff. 327. 329 ff. 332 A 1 u. 2. 335
— Mensae oleorum oder Totenspeisetische *331 A 1*
— Das Petrusgrab im Vatikan 192. *194. 291.* 293. 300. 301 A 1. 306. 311 A 2. 311 f. 315
— Refrigerium *331 A 1*
Schneider, R., Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Aristoteles *5.* 42 ff. 44. 45. 45 A 1. 46. 47
Schoenebeck, H. von, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin 323 A 2
Scholz, H., Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte *65 A 1.* 65
Schott, E., s. Solange es Heute heißt *352.* 353
Schrader, E., Keilinschriften und AT 101 f.
Schüller, S. (Die Kunst der Jungen Kirchen) 184
Schütte, E.-M., Diakonissen in Japan, s. Müller, S. 187
Schultens, A., (Zur hebräischen Grammatik) 94
Schultz, G., Kein Platz mehr für Weiße – Das Dilemma der Mission *176.* 243 f.
Schultze, E., Der Missionsgedanke im schlesischen Kirchenlied *176.* 236
Schulze-Kadelbach, G., Die Stellung des Petrus in der Urgemeinde *194 f.* 197
Schwarz, E. (Wellhausen-Nachruf) 100
Schwarz, R., Die leib-seelische Existenz bei Aur. Augustinus *5.* 49

Schweitzer, A., Wie mein Lebenswerk entstand *176*. 187
Schweitzer, C.G., s.F.Brunstäd, *79*. 79f.
Sciacca, M.F., S.Augustin et le Néoplatonisme *4*. 18. 47A1
Scott-Craig, T.S.K., On Christian Instruction (Augustine) s.R.W.Battenhouse, A Companion *33A2*. 33f.
Sell, Fr.C., Thomas Mann and the Problem of Anti-Intellectualism *149*. 171
Sellin, E., Zur Einleitung in das AT 104
— Einleitung in das AT 104. 104A2
— Israels Güter und Ideale 104
— Biblische Urgeschichte 104
Selwyn, E.G., 1.Petrusbrief 207
Seppelt, F.X., Das Petrusgrab *291*
Seston, W., Hypothèse sur la date de la basilique constantinienne de Saint-Pierre de Rome *291*. 323
Sievers, E., (Zur Metrik im AT) 106
Simon, M. (Chronologie der Ignatianen) *215A1*
Sizoo, A. (Augustin-Text) 11
Sizoo, S., Augustinus' bekeringsverhaal als narratio *4*. 20
Sjöqvist, E., The Shrine of St.Peter *291*
Smaltz, W.M., Did Peter die in Jerusalem? *195*. 203
Smend, R., W.M.L.de Wettes Arbeit am AT und NT *106*. *281*. 281f.
— Bibelkritik und philosophisches System im 19.Jhdt. *97*. 97. 106
— (Pentateuchquellen) 101
Smothers, E.S., The Excavations under Saint Peter's *291*
Soden, H.von, Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart *176*. 178f.
Solange es Heute heißt. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag. *352*. 352f.
Solignac, A., Analyse et source de la Question „De Ideis" *4*. 26f.
— La condition de l'homme pécheur d'après S.Augustin *8*. 65f.
— Doxographies et manuels dans la formation de S.Augustin *4*. 26f.
Speier, H., Die neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom *291*. 301
Spörl, J., Augustinus, Schöpfer einer Staatslehre? *8*. 62f.
— Die „civitas Dei" im Geschichtsdenken Ottos v.Freising *8*. 64
E.Spranger-Festschrift s.Erziehung zur Menschlichkeit *174f*. 176
Stähelin, E., Dewettiana 281
Staerk, W., (Über A.Jeremias, Das AT im Alten Orient) *102A2*. 102
— Das Assyrische Weltreich im Urteil der Propheten 103
Stakemeier, E., Civitas Dei, Die Geschichtstheologie des hl.Augustinus etc. *8*. 61
— Vom Götterreich zum Gottesstaat *9A3*. 9
*Stanley Jones, E.*s.Jones, E.Stanley
Stern, H., Le calendrier de 354 etc. *223A1*. 223
Stommel, E., Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik *291f*. 322
Stoop, J.A.A.A., Die deificatio hominis in die Sermones en Epistulae van Augustinus *74A2*. 74
Strathmann, H., (zu 1.Clem. 5, 6) 210
— Die Stellung des Petrus in der Urkirche *195*
Straub, J., Augustins Sorge um die regeneratio imperii *8*. 61f.
— Die geschichtliche Stunde des hl.Augustinus etc. *8*. 61f.
Strohm, M., Der Begriff der natura vitiata bei Augustin *8*. 66
Stucken, E., Astralmythen 102
Studia Patristica (= Stud Patr), ed.by K.Aland and F.L.Cross *1*
Stuiber, A., Clemens Romanus *195*
Styger, P., Die römischen Katakomben *299A1*. 312A1. 326f.
— Römische Märtyrergrüfte *195*. 224. 326f. 326A3. 329
Sundkler, B. (Zur Selbständigkeit Junger Kirchen) 245
Svoboda, K., L'Esthétique de saint Augustin et ses sources 16. *26A2*
Teichler, G. (Zur ärztlichen Mission) 186
Teinonen, S.A., Gustav Warneck und Robert Pearsall Smith *176*. 238
Das Neue Testament... übersetzt und erläutert von L.Albrecht *87*. 87f.

Das Neue Testament und die Psalmen (Revidierte Lutherübersetzung) *87.* 87
Testard, M., Note sur de civ. Dei 22, 24 *4.* 26. 26 A 3
Testini, P., Noterelle sulla „Memoria Apostolorum in Catacumbas" *292*
— Le presunte reliquie dell'apostolo Pietro e la translazione „ad catacumbas" *292*
Theiler, W., Porphyrios und Augustin *18 A 1.* 18
— (Rezension v. Courcelle, Recherches) *4.* 18
Thesaurus linguae augustinianae 14
Thielicke, H., Das Bilderbuch Gottes *336.* 337 ff.
— Das Leben kann noch einmal beginnen *336.* 336 f.
Thimme, H. und Rahe, W., Kirche und Äußere Mission *180 A 1*
Thonnard, F.J., Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne *5.* 41
— Ontologie augustinienne *5.* 41. 47
— Science et sagesse dans la „Cité de Dieu" *5.* 45 f.
Tillich, P., Biblical Religion and the Research for Ultimate Reality 123
Toaspern, P., Wesen und Wege der Volksmission im amerikanischen Protestantismus der Gegenwart *176.* 181
Tolotti, F., Memorie degli Apostoli in Catacumbas *195.* 224. 225. *292.* 326 f. 326 A 2. 329
Torp, H. (Zur Aedicula des „Petrusgrabes") 315
— (Zum Filocalus-Kalender von 354) 223 A 2
Tosatti, Q., Agostino e lo stato romano *8*
Townend, G., The Circus of Nero and the Vatican Excavations *292*
Toynbee, J.M.C., Antiquaries Journal 35 *195.* 327
— The Shrine of St. Peter and its Setting 290. *292.* 295 A 2. 298. 302. 304 A 1. 306. 311 A 1. 324 A 1
— *u. Ward Perkins, J.B.*, The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations 191. *195.* 207. 223 A 3. 228. *292.* 292 f. 297. 300. 301. 304 A 1. 306 A 1. 308 A 1. 310. 312. 315. 317. 318. 318 A 1. 319. 322. 323. 324. 324 A 1. 327. 329
Trapè, A., San Agustin y el monacato occidental *4.* 32
— Un celebre testo de Sant-Agostino sull' „Ignoranza e la difficoltà" *8.* 67
Tschira, A., s. Deichmann, F.W. (Das Mausoleum der Kaiserin Helena etc.) *324 A 2*
Tschirch, F., s. Solange es Heute heißt *352.* 352
Turienzo, S.A., La cuestión agustiniana *5.* 36
Turienzo, T.A., Tradición manuscrita escuraliense da la Ciudad de Dios *2.* 11 f.
Turrado, A., La inhabitación de la S^ma^ Trinidad en los justos segun la doctrina de San Agustin *5 f.* 41

Vaccari, A., S. Augustin, S. Ambroise et Aquila *8.* 50
Vajta, V., (Zum christl. „Kult") 274
Val, U.D. del, Cultura y formación intelectual en los monasterios agustinianos de Tagaste *3.* 32
Van Bavel, T., s. Bavel, T. van
Vandenberghe, B.H., S. Augustin et le sens du péché *8.* 65 A 2
Van den Hout, M.P.J., s. Hout, M.P.J. van den
Van der Linden, L.J., s. Linden, L.J. van der
Van der Meer, F., s. Meer, F. van der
Veer, A. de, ...longaevitate cumulari et perfrui diis iratis (De civ. Dei 2, 23) *2.* 13 f. 14 A 1
Vegà, P., La noción de filosofia en San Agustin etc. *6.* 47
Verbeke, G., Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez S. Augustin *6.* 39
Verheijen, M., La Regula Puellarum et la Regula Sancti Augustini *4.* 30 f.
— Remarques sur le style de la „Regula secunda" de S. Augustin *4.* 30 f.
Vicedom, G.F., Der religiöse Aufbruch der Völker und die christliche Weltmission *176.* 244 f.
— Kirche und Mission *176*
— Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission *176.* 245 A 1

— Mission und Heimatgemeinde bei den lutherischen Kirchen Nordamerikas *176.* 181
— Die Theologie einer jungen Kirche *176.* 244
Vischer, W., (Einfluß auf die AT-Forschung) 109f.
Visscher, F.de, A propos d'une inscription nouvellement découverte sous la basilique Saint-Pierre *289.* 297A1
Vögtle, A. (Zu Mt. 16, 17–19) *195A1*
Vogt, E., Sepulcrum Petri *292*
Vogt, J. (Zu 1. Clem. 4–6) *212*
Volckelt, J., Gewißheit und Wahrheit 116f.
Volk, H., Das Neue Mariendogma *336.* 344f.
Von Schoenebeck, H., s. Schoenebeck, H. von
Waal, A. de (Grabungen bei S. Sebastiano) *326A1*
— Die Häupter Petri und Pauli im Lateran 333A1
Ward Perkins, J.B., Constantine and the Origin of the Christian Basilica *292*
— (Zur Memoria Apostolorum) *327*
— (The Shrine of St. Peter etc.) s. Toynbee, J.M.C.
— (Über Tolotti, Memorie etc.) *194*
Warfield, B.B., Augustine's Doctrine of Knowledge and Authority *53A1*
— Biblical Foundations *81.* 81
Warnach, V., Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus *6.* 40f.
Wegener, G.S., 6000 Jahre und ein Buch *86.* 86f.
Wehrung, G., s. Solange es Heute heißt *352.* 353
Weiße, H., s. Lehmann, E. und Weiße, H., Indien *175*
Wellhausen, J., Die Composition des Hexateuch 100
— Israelitisch-jüdische Geschichte 99f.
— (Nachruf zu Ewalds 100jähr. Geburtstag) *100A1.* 100
— Die Kleinen Propheten 100
Die Weltmission (in: S. Grundmann, Der Lutherische Weltbund) *174.* 182f.
Welzel, H., Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs *361.* 361f.
Werther, G., Die Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg *176.* 235
Weth, G., Mission und Kirche zwischen Vätererbe und Weltwende *176f.* 180f.
Widengren, G., Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets 108
Wiebe, F., Missionsgedanken in den lutherischen Bekenntnisschriften *177.* 234
Williams, D.D., The Significance of St. Augustine Today, s. R.W. Battenhouse, A Companion *33A1.* 33
Williger, E., Der Aufbau der Konfessionen Augustins *21A1.* 21. 23
Wilpert, J., La tombe di S. Pietro *292.* 305
Winckler, H. (Hrsg.), Die Amarnabriefe 101f.
— Altorientalische Forschungen 102
— Altorientalische Weltanschauung 102
— Keilschriftliches Textbuch zum AT 101f.
Winkler, (Augustin und die Gedächtnislehre Plotins) 40
Wittram, R. (Hrsg.), Baltische Kirchengeschichte *173. 174*
Woelcke, K., (Zu τρόπαιον) 221A2
Wolf, E., Zur Frage nach der Eigenart von Augustins Confessiones *20A4.* 20f.
Wolf, H., Indisches Bilderbuch zum Leben Jesu *177.* 184
Wolff, O., Mahatma und Christus *177.* 248f.
Wotschitzky, A., Topographie von Rom *292.* 296
Wutz, F., (Zur AT-Textkritik) 105
Zimara, C., Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus *6.* 48f.
Zimmern, H. (Die Babylonische Religion) 103
Zumkeller, A. (Übers. u. Hrsg.), s. Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer *2.* 16f.
— Augustinus und das Mönchtum *4.* 31f.
— Der klösterliche Gehorsam beim hl. Augustinus *4.* 31f.
— Das Mönchtum des hl. Augustinus *30A1.* 30. 31f.

INHALT

Augustinliteratur seit dem Jubiläum von 1954
Von Priv.-Doz. Lic. *Rudolf Lorenz,* Naumburg/Saale 1

Eine alttestamentliche Forschungsgeschichte
Von Professor Dr. *Walter Baumgartner,* Basel/Schweiz. 93

Systematische Theologie (II)
Von Professor Dr. *Knud Eiler Løgstrup,* Skødstrup/Dänemark. 111

Zum Werk Thomas Manns
Von Dr. *Rose Matz,* Marburg/Lahn 149

Missionswissenschaftliche Literatur (seit 1955)
Von Prof. D. *Walter Holsten,* Mainz 173, 231

Die Petrus-Rom-Frage
Von Professor D. *Erich Dinkler,* Bonn 189, 289

Gottesdienst und Geschichte – „Alpirsbach"
Von Professor D. *Götz Harbsmeier,* Lüneburg 251

Christliche Erziehung?
Von Dr. *Hannelis Schulte,* Ziegelhausen bei Heidelberg 336

KURZBERICHTE

Berthold Altaner: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter
Referent: Professor Lic. Dr. *H. Karpp,* Bad Godesberg 76

Gerhard Ebeling: Was heißt Glauben? (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften etc. Heft 216)
Referent: Professor D. *Hans Graß,* Marburg/Lahn 77

Fritz Buri: Weg des Glaubens
Referent: Professor D. *Hans Graß,* Marburg/Lahn 78

Friedrich Brunstäd: Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften
Referent: Professor D. *Hans Graß,* Marburg/Lahn 79

B. B. Warfield: Biblical Foundations
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 81

Konkordanz zum hebräischen Alten Testament
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 82

Die Religion in Geschichte und Gegenwart
Referent: Professor D. *Martin Schmidt,* Oberursel/Ts. 82

Lexikon für Theologie und Kirche
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 85

Günther S. Wegener: 6000 Jahre und ein Buch
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 86

Das Neue Testament und die Psalmen
Das Neue Testament in die Sprache der Gegenwart übersetzt
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 87

Luther-Jahrbuch 1958
Referent: Professor D. *Hans Graß,* Marburg/Lahn 88

Die Bibel in der Welt, Jahrbuch des Verbandes der Evangelischen Bibelgesellschaften
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 188

Rudolf Smend: Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 281

Immanuel Kant: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.
Referent: Dr. *Helmut Fahrenbach,* Tübingen 282

Solange es Heute heißt. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag
Referent: Pfarrer *Gerhard Krause,* Bünde/Westf. 352

Lexikon für Theologie und Kirche
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 354

Calwer Bibellexikon
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 354

Corpus Christianorum
Referent: Professor Lic. Dr. *Heinrich Karpp,* Bonn 355

Paul Häberlin: Das Evangelium und die Theologie
Referent: Professor D. *Hans Graß,* Marburg/Lahn 357

John Cullberg: Glaube und Wirklichkeit
Referent: Professor D. *Hans Graß,* Marburg/Lahn 359

Hans Welzel: Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs
Referent: Dr. *Malte Diesselhorst,* Göttingen 361

John Locke: Ein Brief über Toleranz
Referent: Dr. *Helmut Fahrenbach,* Tübingen 362

Eingegangene Literatur 89, 284

Verzeichnis der besprochenen Werke 365

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Baumgartner, Professor D. Dr. *Walter*, Basel 93
Diesselhorst, Dr. *Malte*, Göttingen 361
Dinkler, Professor D. *Erich*, Bonn 189, 289
Fahrenbach, Dr. *Helmut*, Tübingen 282, 362
Graß, Professor D. *Hans*, Marburg/Lahn 77, 78, 79, 88, 357, 359
Harbsmeier, Professor Dr. *Götz*, Lüneburg 251
Holsten, Professor D. *Walter*, Mainz 173, 231
Karpp, Professor Lic. Dr. *Heinrich*, Bonn 76, 355
Krause, Pfarrer, *Gerhard*, Bünde/Westf. 352
Kümmel, Professor Dr. *Werner Georg*, Marburg/Lahn 81, 82, 85, 86, 87, 188, 281, 354
Løgstrup, Professor Dr. *Knud Eiler*, Skødstrup/Dänemark 111
Lorenz, Privatdozent Lic. *Rudolf*, Naumburg/Saale 1
Matz, Dr. *Rose*, Marburg/Lahn 149
Schmidt, Professor D. *Martin*, Oberursel 82
Schulte, Dr. *Hannelis*, Ziegelhausen bei Heidelberg 336

Date Due

FEB 9 1962			
MAY 1 1970			

n.f. v.25
1959
CBPac

Theologische rundschau

n.f. v.25
1959

GTU Library
3 2400 00296 3498